

SÁNDOR PÁL

A MAGYAR FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

1900-1945

ELVEK ÉS UTAK



SÁNDOR PÁL

A MAGYAR
FILOZÓFIA
TÖRTÉNETE

1900 – 1945

Első kötet

MAGVETŐ KIADÓ, BUDAPEST



Sándor Pál, 1973

ELSORIE SZ

TÁRSADALMI ALAPOK ÉS DIFFÚZIÓS ÁRAMLATOK

A filozófia tárgya az általános, ennek szem előtt tartásával keressük a társadalmi meghatározók leglényegesebb kitevőit is, valamint azokat az alaptendenciákat, amelyek vetületeit azután szemlélhetjük az elmélet szférájában. Annál is inkább így kell eljárunk, mint-hogy a tárgyalt korszak olyan sok fordulatot, kitérőt, előreszaladást és visszazuhanást, zsákutcát és illúziót mutat fel, hogy azok elméleti vetületeinek végigkísérése csak torlódó, felhalmozott, áttekinthetetlen képzavart eredményezne.

Ha tehát akár a gazdasági életben, akár a politikai és az ideológiai szférában uralkodó motívumokat és vezéreszméket keressük, összefoglalóan abban a történelmi fáziseltolódásban találjuk meg őket, amelynek révén a fejlettebb nemzeteknél immár az átélt és hanyatló tendenciák nálunk új életre kelnek, és az adott társadalmi körülményekhez igazodva érvényesülnek.

A századfordulókor Magyarország is elérkezett az imperializmus küszöbére, anélkül azonban, hogy a szabadversenyes kapitalizmus feladatai már megoldódtak volna. Sőt olyan társadalmi elemek is hatottak, amelyek még a feudalizmusra emlékeztettek. Így a kialakult fináncsőke nem csupán az ipari, kereskedelmi és banktőke összefonódásából keletkezett, hanem jelentős szerephez jutott benne a nagybirtok, és társadalmi integráció ment végbe a fináncoligarchia és a feudális arisztokrácia képviselői között is.

A fináncsőke másik jellegzetessége – amely szintén megkülönböztette a nyugati fináncsőke szerkezetétől – az a kétarcúsága volt, hogy monopolszervezetei és jelentős termelési kapacitásai révén a még elmaradottabb balkáni és közélkeleti országokba irányuló tőke exportjával játszhatta a „klasszikus” fináncsőke expanzív szerepét, és a külföldi tőkének jelentékeny érdekeltsége volt a magyar nagybankokban és vezető iparvállalatokban. Lévéen a kapitalizmus „te-

tőpontja”, egyelőre nem mutatta a „rothadás” szimptómáit sem. A termelőerők fejlődése mégsem volt egyenesvonalú, megszakította és stagnálásra ítélte azt először az 1914–18-as világháború, majd a trianoni békeszerződés alapján létrejött ún. Csonka-Magyarország, amely a gyors akkumuláció, a hirtelen meggazdagodás érdekében a kezdeti kapitalizmus jónéhány vonását elevenítette fel.

Az elavult, a világ ócskapiacán beszerzett gépekkel dolgozó új iparágak nem mutatták az egyenlőtlen fejlődés felismeréséből és ahhoz való alkalmazkodásból eredő eredményeket sem. Az 1929–33-as világválságban, amely az ipart úgy érte, hogy az 1913. évi termelésnek 1929-ig 12⁰/₀-kal magasabb szintre feltornászván magát, az 1929. évi ipari termelés 1932-re ennek 24⁰/₀-ára zuhant vissza, hogy azután csak 1935-re érje el ismét a válság előtti termelés színvonalát. A további fellendülés azután már a hadi rendeléseknek köszönhetően egyben a háborús átállítás jegyében folyt, a második világháborúban való részvétel, a német megszállás, az ország hadszínterré válása, a visszavonuló német csapatok fosztogatásai és rombolásai következtében pedig az ipari kapacitás a minimumra csökkent és az ország felépítését a felszabadulás után – eleinte a tőkések szabotálásával és spekulációival küszködve – úgyszólván előlről kellett kezdeni.

Ha nem is ilyen mértékben, de eléggé változatos volt a mezőgazdaság útja is, ami a huszadik században is egy ideig, mint „porosz” út folytatódott tovább, ami a nagybirtok kapitalizálódásának következményeként és nem kismértékben a századforduló agrárválsága miatt azzal is járt, hogy a közép- és kisbirtokosok tömegesen mentek tönkre, a törpebirtokosok és szegényparasztnak pedig rohamosan proletarizálódtak és ennek következtében „kitántorgott Amerikába másfél millió emberünk”.

Mindezen változások ellenére az ország még sokáig megőrizte agrárjellegét, amennyiben a nemzeti jövedelem több mint felét – bár hanyatló tendenciával – a mezőgazdaság adta. Az 1918-as őszi polgári demokratikus forradalom lényegében csak deklarációban döntötte el az ezer éves pert, a parasztnak földhöz juttatását, mert még úgyszólván hozzá sem fogott a földosztáshoz, az 1919-es pro-

letárdiktatúra – részben helytelenül értelmezett marxizmus alapján – köztulajdonba vette a nagybirtokot és földosztás helyett a „köztulajdonba” vett földeken állami gazdaságok kialakítására vagy termelőszövetkezetek létesítésére törekedett.

A leverett forradalom után nem volt nehéz az eredeti jogi helyzetet visszaállítani és az ellenforradalom által végrehajtott földreform sem hozott lényeges változást a birtokmegosztásban. Az alsóbb osztályok struktúráváltozása ennél mélyebb volt. A parasztság nincstelenné vált rétegei nemcsak a kivándorlásban kerestek kiutat, hanem tömegesen özönlöttek a városba, amely azután felszívta őket a gyáriparba, részben pedig szervezkedéssel és spontán tömegmegmozdulásokkal, aratósztrájkokkal stb. próbálták érdekeiket megvédeni.

Az ipari munkásság számszerű növekedése egyenesvonalú volt. A századforduló idején a mintegy 400 000 kisipari munkás mellett a gyáriparban dolgozók száma kb. 300 000 volt – és ezek 40⁰/₀-a az 500-nál több munkást foglalkoztató üzemekben dolgozott, az első világháború kitörésekor pedig az ipari proletariátus összlétszáma meghaladta az egymilliót.

Az abszolút számokat illetően ez a szám természetesen változott, mert az Osztrák–Magyar Monarchia-beli Magyarország iparban foglalkoztatottjainak több mint a fele az elcsatolt országrészekben maradt, de a mai Magyarország területére átszámítva, a foglalkoztatottak száma az akkor kb. 680 000-ről 1929-ben már közel 750 000-re emelkedett, ebből ugyan „a válság mélypontján közel 250 000 ipari munkás szorult ki a termelésből . . . és a munkanélküliség az ipari munkásság körében még ma is (1935 végén) 180 000 főre becsülhető”¹ – akiket azonban a munkásságból mint osztályból nemhogy nem lehet kirekesztetteknek tekinteni, hanem ellenkezőleg, a mozgalom legkövetkezetesebb, legöntudatosabb rétegei az ő soraikból kerültek ki.

A háborús konjunktúra aztán megszüntette a munkanélküliséget, viszont a kivételes rendeletek – pl. a honvédelmi munkára való kötelezettség, amelynek révén 14 éves kortól 70 éves korig nemre való tekintet nélkül a lakosság legkülönbözőbb rétegeiből valók

kerültek az iparba, fellazították az osztálystruktúrát és ezzel a munkásmozgalomtól addig idegen törekvések és szellemiségek számára is szabad utat nyitottak.

A munkásmozgalom ezektől az átmeneti kitérőktől (nyilasok, munkaközpontiak stb.) eltekintve nagyjában és egészében fejlődő és töretlen volt. Hacsak egyes állomásait tekintjük – mint az orosz 1905-ös forradalom hatására fokozódó osztályharc, az 1912. május 23-i vérvörös csütörtök, az 1918–19-es forradalmak hősi küzdelmei, majd a világválságban folyó kétségbeesett, áldozatos harcok, a háború alatti erőfeszítések a békéért és a fasiszmus ellen, az ország függetlenségéért stb.

A termelőerők fejlődésével összefüggésben nemcsak a műszaki és természettudományi vívmányok jelzik a magyar nép mélyén rejlő alkotóképességet, hogy csak az Eötvös Loránd által felfedezett fizikai törvényt, Fejér Lipót és Riesz Frigyes matematikai teljesítményeit, a Déri–Bláthy–Zipernowsky transzformátort, Bánki Donát porlasztóját, Kandó Kálmán villanymozdonyát stb. említsük, hanem utalni lehet arra a megnövekedett – kis számával arányban nem álló – szerepre is, amely az ország gazdasági, politikai és kulturális életében a különböző osztályokból és rétegekből kialakuló közép- és kispolgári értelmiségnek jutott.

Ezen a területen tiszta osztályképletet persze hiába keresünk, hiszen ugyanazon irodalmi körben találjuk – a Nyugat folyóiratnál, a GYOSZ exponenseitől és Andrássy Gyula reakciós politikáját propagáló publicistától kezdve az 1918-as polgári demokratikus forradalom költőjét, Ady Endrét, egy másik csoportban – a Huszadik Század körül – a nem is olyan „radikális”-párti politikusoktól és konzervatív szociológusoktól a szindikalista forradalmárokig, a Népszava táján az osztályellenség felé kacsingatóktól az illegális kommunistákig. Másfelől pedig e divergencia-jelenségekkel szemben különösen a fasiszmus- és háborúellenességben egymásra találó népfront integráló hatását figyelhetjük meg.

A politika szférájában az alapvető osztályok törekvései eléggé nyíltak és áttekinthetők. A századvégi 48-asok és 67-esek közötti küzdelem a kapitalizmus előretörésével és osztálystruktúrájának ki-

kristályosodásával párhuzamosan a közjogi kérdések háttérbe szorulása mellett új tartalommal telítődött, amelynek döntő elemei az önálló vámterületre való törekvés, a nemzeti önállóság, azaz nemzeti piac kialakításának ideológiai megnyilvánulásai, a nacionalizmus, a nemzeti kisebbségek, a mozgolódó munkásság és parasztság elnyomására irányuló intézkedések voltak. Egyre megy, hogy ez a szabadelvű, függetlenségi, vagy a hangzatos Nemzeti Munkapárt égisze alatt történt-e, a lényege a demokrácia-ellenesség, az alsóbb osztályok fékentartása, az osztálykiváltságok csorbíthatatlansága volt és ezek az alaptendenciák nemcsak megmaradtak, hanem még erősödtek is a Horthy-rendszerben, ha lehetett, a munkásság jobboldali vezetőivel kötött megállapodások alapján „szociális olajcseppek” taktikáját űzve, de ha kellett, a legkegyetlenebb, nyílt, statáriumos terrorizmust fejtve ki.

Amit még e rövid általános bevezetőben elvégzendőnek tartunk, az azoknak a szellemi áramlatoknak a regisztrálása, amelyek eljutottak Magyarországra és befolyásolták filozófiánkat.

Ezúttal is csupán arra a fáziskülönbségre mutatunk rá, amely meghatározta egyrészt, hogy általában mi keltett nálunk figyelmet és visszhangot, másrészt pedig, ami a fejlettebb országokban, a társadalmakban már letűnedezőben volt, vagy mint retrográd szellemiség szerepelt, nálunk az elmaradottabb viszonyok között újként hathatott, vagy haladónak számíthatott, és csak azok a ritka történeti pillanatok, amelyekben – a forradalmakban vagy forradalmi megmozdulásokban – a magyar nemzet „kortársa lett önmagának”, vagyis az egyetemes társadalmi fejlődés élére verekedte magát, hogy azután a kedvezőtlen erőviszonyok és izoláltság miatt ismét visszataszítottassék az elmaradottak soraiba, váltak alkalmassá arra, hogy bizonyítsák: egyik nép sem tehetségtelenebb a másiknál és adott viszonyaik között kis nép, mint a magyar is, képes arra, hogy újat alkosson és élére álljon a fejlődésnek és követésre méltó példát mutasson.

E szerencsés pillanatok nagy teljesítményeire szintén lesz módunkban felhívni a figyelmet; itt most elsősorban azokat a kívülről jövő irányokat soroljuk fel, amelyek ilyen vagy olyan előjellel bele-

szövédket szellemi erőfeszítéseinkbe. Elhanyagolva az egyes tudományos szakágazatok eredményeinek hasznosítása és itt-ott továbbfejlesztése terén tapasztalható jelenségeket (mint pl. Korányi Sándornak a funkcionális szemléletű orvostudomány területén végzett úttörő munkásságát, Szent-Györgyi Albert Nobel-díjas tudós C-vitamin felfedezését stb.), a szaktudományok két olyan áramlatát emlitem, amelynek mint világnézeti irányzatnak nagyobb volt a jelentősége szaktudományi, konkrét eredményüknél. Ez a darwinizmus és a freudizmus.

Az előbbi közéletünk szellemi küzdelmeibe kerülve választóvízként hatott nem a biológiai megismerés területén létrejött teljesítményeivel, hanem általában a fejlődés elvének, mint egyetemes törvényszerűségnek az előtérbe állításával, speciálisan pedig a létért való küzdelem és a természetes kiválasztódás elveinek a társadalomra vetítődésével. Mindezen mozzanatok elismerésének ellenálltak a konzervatív elemek, amelyek az örök, változatlan törvények hangsúlyozásával saját történelmi létük örökkévalóságát, megváltoztathatatlanságát igyekeztek alátámasztani, a Darwin-hívők viszont részben a társadalmi haladás feltartóztathatatlanágát tételezték, részben a darwini két alapelv – elkésetten – a szabadversenyessé kapitalizmus vetületeként azoknak a feltörekvő polgári – kispolgári – rétegeknek jött kapóra, akik a tehetségre hivatkozva igyekeztek érvényesülésük elől elhárítani a társadalmi-történelmi hagyományok szabta korlátokat.

Így a darwinizmus-körüli harcokban korántsem tudományos megismerésről, a Darwin által felfedezett biológiai törvény elismeréséről vagy el nem ismeréséről volt szó, hanem a régi és az új közötti küzdelemről, tehát az osztályharc elméleti vetületéről. Az „elkésettség” nemcsak abban nyilvánult meg, hogy – mint láttuk – a magyar gazdasági-társadalmi élet is túl volt a valóságban a kapitalizmus szabadversenyessé szakaszán, amelynek elméleti alátámasztására igen alkalmas volt a darwini két alapelv, hanem abban is, hogy ez, mint haladójellegű szellemiség hatolt be a munkásmozgalomba is. (Fülöp Zsigmond „Darwin” c. folyóirata és Darwin eszméit terjesztő munkássága, Madzsar József munkái és előadásai stb.), hol-

ott másutt ezeket az eszméket szociáldarwinizmus formájában éppen a munkásmozgalom szociális és szocialista törekvései ellenszereül használta már fel a reakciós filozófia (Gustav Ratzenhofer, Benjamin Kidd, de különösen Otto Ammon).

A freudizmus hatása hasonlóképpen áttételes funkciókon keresztül érvényesült. Kialakult ugyan Magyarországon is egy pszichoanalitikus iskola (fő képviselője: Ferenczy Sándor), de Freud tanításainak befolyása a magyar szellemi életre főleg azokban a törekvésekben vált jelentőssé, amelyek azt igényelték, hogy a freudizmus társadalomtudományi módszerre váljék, és ezzel oldja meg az erkölcs, a vallás, a háború, sőt általában a társadalom keletkezésének a problémáját is. Igazságtartalma, gyakorlati haszna saját maga előtt is kérdésessé vált ugyan (lásd Freud: „Totem és tabu”², amely szerint ez az elmélet „hipotézis, amely fantasztikusnak látszhat”), de ettől függetlenül nálunk megvolt még az a haladónak bizonyuló szerepe, hogy a fajelmélethez simuló „keresztény-nemzeti” ideológia ellen a freudizmus nevében és érveivel revoltált az individualista polgári értelmiség.

Több mint „elkésett”, és károsabb, mint a darwinizmus volt azonban az a törekvés, amely a marxizmust akarta kiegészíteni a freudizmussal, hogy individualizmusa pótolja a marxizmusból állítólag hiányzó személyiség-elméletet, vagy azért, hogy a történelmi materializmus mint objektív módszer a freudi pszichoanalízissel mint szubjektív módszerrel váljék „teljesebbé”. A darwinizmus szociáldarwinizmussá alakítása a reakció által, amely végül is sürölte a fasiszta ideológia fogalmát, párhuzamos folyamat volt a freudizmus szociológiai tanná való válásával, amely a „tudatalatti” hipotézisével túlértékelte a lélektani tényezők szerepét a társadalmi folyamatban, s ezeket a tényezőket végeredményben mint biológiai – tehát felfogásuk szerint „örök” – ösztönös erők hatását fogta fel és a gazdasági alap jelentőségét a társadalmi történésben figyelmen kívül hagyta.

Ennek a felfogásnak elterjedésére és a munkásmozgalomra való befolyására szimptomatikus jelentőségű József Attilának „Hegel, Marx, Freud” c. tanulmánya (1936)³, melyben Marxnak egy tételét

szabadon akként fogalmazva, hogy „az ember úgy fejlődik, hogy megváltoztatja életkörülményeit és ezek a megváltoztatott életkörülmények megváltoztatják őt; eszerint saját tudatunkkal közvetlenül nem alakíthatjuk létünket” – azzal mond ellent, hogy „egy új természettudomány, a pszichoanalízis, azzal a felfedezéssel vált betegségek gyógyító módjává, hogy a tudat képes a lét közvetlen alakítására”⁴.

Ezek a teóriák azonban inkább csak közvetve, részben a politikán, részben az irodalmon keresztül éreztetik befolyásukat a filozófiára. Van azonban egész sor olyan kifejezetten filozófiai irányzat, iskola vagy rendszer, amelynek hatása közvetlenül érvényesül a magyar filozófiai életben.

Ilyen elsősorban a pozitivizmus, amely a romantikus metafizikák ellenében – amelyek természetbölcséleti konstrukciókkal, a természettudományok fejlődése következtében immár hitelüket veszítették – éppen azzal az igénnyel jött létre, hogy a természettudományok vívmányait juttassa érvényre. Így azt hirdette, hogy a természettudományok a valóság teljes ismeretét nyújtják azáltal, hogy a tényeket pusztán leírják, mert e tények mögött nincs semmi külön „lényeg”, szubsztanciális magánvaló, amelynek a jelenségek csak megnyilvánulásai lennének. A tény pedig nem egyéb, mint a tapasztalat, de nem abban az értelemben, hogy az a tudattól független valóság megjelenése a tudatban.

A természettörvényeknek ez a szubjektívizálása és relativizálása a teológiába torkolló természetbölcsélettel szemben modernnek és haladónak, sőt „tudományosan egzakt” tűnt, alkalmasnak bizonyult arra, hogy rugalmas, a körülményekhez igazodó elveket szolgáltatson az immár birtokon belül levő burzsoázia számára azzal, hogy a forradalmi polgárság szabadság-princípiumával szemben, amely csak bomlasztóan hat, a társadalom „megszervezését” tűzze ki feladatul.

Ez az új társadalmi organizáció a szellem megegyezésén, az alapszemléletek egybevágóságán kell alapuljon, ami a „klasszikus” pozitivizmus egyik megalapítójánál, Auguste Comte-nál úgy jelentkezik, hogy a mozgolódó ipari proletariátus tömegeit belsőleg a kö-

zösséghez szükséges kapcsolni, és arra kívánatos törekedni, hogy azok úgy érezzék, ők is a *nagy egész* munkatársai; a másiknál, Herbert Spencernél pedig még ennél is konkrétabban, a híressé vált egyensúlyelméletben mutatkozik meg, amelynek lényege, hogy a társadalom fejlődése attól függ, hogy a társadalomnak a külső környezethez, a természethez való viszonya hogyan alakul, azaz nem a társadalom belső ellentétei, az osztályharc alakulása határozza meg a fejlődést.

Az osztályérdekek harmóniája, mint a társadalmi haladás előfeltétele, és ennek a biológia tudományával való megalapozása, amely a természet örök megváltoztathatatlan törvényeit formulázza, pontosan kifejezi és igazolja a polgárság osztálytörekvéseit, amely fejleszteni akarja a termelőerőket, tehát akceptálja a spenceri evolucionizmust, – de nem óhajt változtatni a termelési viszonyokon. Hirdeti az osztályerők egyensúlyának szükségességét, mint a társadalmi haladás garanciáját, tehát a munkásság minden osztályharcos megmozdulását – még a sztrájkot is – az egyensúly megsértésének és ezzel a haladás gátlásának tekinti.

A pozitivizmusnak e vázlatosan feltüntetett néhány vonásából is kitűnik, milyen alkalmas ez az irányzat, hogy a polgárság társadalmi rendjének igazolásául szolgáljon. Hozzátehetjük még, hogy igyekszünk azt is bizonyítani, hogy ez a „természettudományos világnézet” nem mond ellent a panteisztikus eszmemenetnek, sőt nem kell lemondania a munkásság kifejlődőben levő osztályöntudata megzavarásának legjobb eszközéről, a vallásról sem. Természetesen nem a „leleplezett”, immár különösen a munkásság és az értelmiség soraiban kevésbé hatékony egyházi vallásról, de itt van helyette az a tudományos látszattal bíró, de végül is misztikus mezbe burkolózó vallás, amelyet Comte produkált.

A következő lépést azután megtette a pozitivizmus „második iskolája”, a Mach–Avenarius-féle empiriokriticizmus, amely immár nemcsak azt demonstrálja, hogy a (pozitivista) tudomány és a (pozitivista) vallás nem egymást kizáró, sőt inkább korrelatív fogalmak, hanem tételezi, hogy az anyag és szellem nem ellentétek, hanem magasabb egységbe olvadnak, illetve kettősségük csak látszó-

lagos, ugyanannak a valaminek két oldalát alkotják, még helyesebben e megkülönböztetés álprobléma, szempont kérdése.

A polgári feladat immár nemcsak a fennálló rend apologetizálása volt, hanem egyenesen a forradalmi proletariátus elmélete, a marxizmus helyettesítése a machizmussal, amely alkalmasnak látszott arra, hogy a reformizmusra hajló tömegek forradalmi lelkiismeretét elaltassa, hiszen „napnál világosabban” megmutatja, hogy a tudattól független valóság objektív törvényszerűségeibe vetett „hit” pusztá illúzió, a Marx által bizonyított „szükségszerűen bekövetkező” szocialista társadalom lidércfény, amiért tehát hiába valóság bármi áldozatot hozni. Így, ha az anyagi és lelki világ egyaránt felolvad a „semleges” elemekben, ezzel megnyílik a lehetőség a harmadik út konstituálása számára, amely a filozófiában úgy jelentkezik, hogy se nem materializmus, se nem idealizmus, a szociológiában pedig úgy, hogy se nem kapitalizmus, se nem szocializmus.

A pozitívizmus különböző iskoláinak a kérdéseiből és az azokra adott válaszokból a burzsoázia bőségesen válogathatott, s ha ennek felismerésében Lenin oly nagy elannel vette fel a harcot a „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében és egyéb írásaiban is a pozitívizmus eszmemenetei, azoknak a munkásmozgalomba való behatolása ellen, úgy a magyar filozófia története is tanulságot tesz majd arról, hogy a pozitívizmusnak ez a szociális funkciója nem speciális orosz jelenség.

A másik irányzat, amely mély és széles befolyást gyakorol a századeleji magyar filozófiára, a neokantianizmus. Szülőhazájában, Németországban ugyanazt a kettős feladatot teljesítette, amelyet a pozitívizmus különböző válfajai: igazolta az uralkodó osztály létét és elhivatottságát, és alkalmasnak bizonyult arra, hogy elhárítsa azokat a veszélyeket, amelyek a proletariátus eszméinek térhódításában rejlettek. Elsősorban a német burzsoázia liberális rétegeinek osztálytörekvéseit juttatta kifejezésre, de befolyása alá vonta a munkásmozgalom jobboldali szárnyával érintkező értelmiségieket – mint pl. a katedraszocialistákat, a szalonszocialistákat – sőt a munkásság reformista-revizionista mozgalmában is visszhangra talált.

Annak a polgári rétegnek a szellemi igényéről van szó, amely a reakciós, félfeudális porosz-militarista, hódító imperialista politikát támogató burzsoá csoport és a kispolgárság és a munkásarisztokrácia között ingadozott. Ennek a rétegnek is érdeke fűződött a termelőerők fejlődéséhez, tehát elfogadta Kantnak azt az álláspontját, amellyel bevitte a természetbe a fejlődés gondolatát és egzakt tudománynak csupán a matematikai természettudományokat ismerte el; elkülönítette a természetet a társadalomtól, mely utóbbinak reális alapjai feloldódtak az ember szellemvilágában. Így azok a problémák, amelyek a termelési viszonyokra vonatkoztak, nem szolgáltak egzakt tudomány tárgyául, maga a történelem, miként Kant az „Idee zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht”-ben kifejti, nem egyéb, mint az emberiség chilisztikus regénye, és így az emberi cselekvés nem tárgyasul a társadalomban, hanem megmarad a szubjektív szférában, és egy individualista szándékética tárgyául szolgál. S ha Kantot Fichte a szubjektív idealizmus, Schopenhauer pedig egy misztikus objektív-idealista akarátfilozófia értelmében akarta „helyesbíteni”, akkor a századforduló filozófusai számára természetessé vált az a gondolat, hogy a kanti filozófia továbbfejlődésében utat tévesztett, vissza kell menni tehát az eredethez, a kezdethez, hogy onnan kiindulva a folytatás helyes mederbe terelődjék.

Ennek a folytatásnak azután olyannak kell lennie, amely kiküszöböli a kanti filozófiából a materializmus utolsó maradványait is – ezt teljesítette a marburgi iskola –, hogy ezzel visszautasíthasson minden olyan filozófiát, amely a tudattól független valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek a kutatását tűzi ki feladatául és különösen ez a filozófia olyan módszert alkalmaz, amely a törvényszerűségeket a valóság mozgásában, ellentmondásosságában, fejlődésében vizsgálja. (Így jelenti a bernsteini jelszó: „Vissza Kant-hoz”, lényegileg azt, hogy „el Hegeltől”).

Mindezzel szemben a pusztá tagadás álláspontjára helyezkedni nem célravezető: Ki kell mutatni, hogy az objektív nem azonos a tudattól független valósággal és van egy olyan valóságszféra is, amely se nem anyagi, se nem szellemi, hanem egy harmadik, az

értényességek, fennállások, értékek világa, amely tehát tudati és mégis objektív és ezzel ugyanúgy a „harmadik út” koncepcióhoz vezet, ahogyan ezt az empiriokriticizmusnál is láttuk. Ezt a feladatot az új kantianizmus másik jelentőségre jutott iránya, az ún. badeni iskola teljesítette. A magyar filozófiatörténet során azután megfigyelhetjük azt az érdekes jelenséget, hogy a polgárság megerősödése, a gazdasági-hatalmi pozíciók fokozatos birtokbavétele folyamatában a pozitivizmus-neokantianizmus követése egyetlen processzussá olvad össze, sőt nem ritkán ugyanazon filozófus fejlődési etapaiként mutatkozik.

E két főirányon kívül visszhangra talált a magyar filozófiában még számos más irányzat, és pedig részben a burzsoázia változatos sorsfordulatainak megfelelően, részben különböző polgári rétegek ideológiai igényének kielégítésére. Így a levert forradalom utáni restaurációban a keresztény-nemzeti szellem érvényrejuttatása érdekében a különféle filozófiák skálája szolgált forrás gyanánt.

Az egyházra támaszkodó nagyburzsoázia szívesen fogadta a neotomizmust, amely egyfelől tételezte, hogy a tudomány és a vallás nem mondanak egymásnak ellent, másfelől pedig érveket szállított a marxizmus ellen. Ezt egészítette ki a nacionalista vonások irreddentizmusba-sovinizmusba fokozása, majd a korábbi, a haladó kapitalizmus független piacra törekvését kifejező romantikus nemzeti eszmének a fasiszta fajelméletbe torzulása.

A háborútól és forradalmaktól rémüldöző kispolgári értelmiség pedig az imperializmus kiélezett osztályviszonyaiban egyébként is talajt veszttve, a legkülönbözőbb irracionalista filozófiákba menekült, kezdve a schopenhaueri pesszimizmussal, folytatva Nietzschével, a kapitalizmus és szocializmus küzdelmében vergődő álforradalmárral, aki „a valóság egyetlen darabjába sem tud már szilárdan megkapaszkodni, ezért tagadja az egész valóságot és a távoli jövőbe néző tekintettel önmagát álmodja a világ közepének és az új valóság teremtményének”⁵, „minden értékek átértékelőjének”, de úgy, hogy a darwini létért való küzdelem a hatalomért való küzdelemmé alakul át nála, a fejlődésből pedig „örökös visszatérés” lesz.

Mindkét eszméje igen alkalmas arra, hogy a fennállóval elége-

detlen kispolgár megtalálja benne az olyan mozgást, amely nem változás is egyben, hiszen az örökös visszatérés gondolata csak misztikus formája a társadalmi fejlődés tagadásának, a hatalomra való akarat pedig átbiologizált formájában szintén a lényegi változatlanság, tehát a szocializmus lehetetlenségének tételezése.

Sajátos szintézisre való törekvés nyilvánul meg aztán a Dilthey-féle szellemtudománynak a követésében, amennyiben a magyar filozófia átveszi belőle az immár hagyományossá vált pozitivistavonást, hogy ti. a leíró módszert alkalmazza, az újkantianizmus segítségével pedig a természet felolvad a tudattartalomban, hogy azután a badeni idiografikus tudományból specifikus értékelmélet legyen, amely egy szellemtörténeti tipológiába torkoll.

Nietzschéhez és Diltheyhez azután harmadikként hozzácsatlakozik Bergson és az egész együtt bizonytalan, imaginárius életfilozófiát eredményez, annak a polgári értelmiségi rétegnek a filozófiáját, amelyet nem elégít ki a pozitív vallás, de visszariad az ateizmustól; nem kap kielégítő választ a tudománytól, de nem hisz már a dogmákban sem. Amelynek tehát tudományos jellegű hitre, olyan filozófiára van szüksége, amely alkalmas arra, hogy kiüresedett lelkében elfoglalja a vallás helyét. Amely olyan társadalomban szeretne élni, amely sem nem kapitalizmus, sem nem szocializmus. Amely tehát a harmadik utat keresi – és természetesen nem találja.

Így nem csoda, ha a következő lépés, amelyet a filozófiai kiüttlanság mellett a politikai viszonyok – a fasizmus előretörése, majd a második világháború – is motiválnak, az irracionalizmusnak a pesszimizmussal való párosulása jellemez. Az adott körülmények között, amikor Magyarország immár szinte teljesen a német imperialista törekvések tárgya, a „Harmadik birodalom” gyermeke lett és nemcsak gazdaságilag és politikailag került mind szorosabb gyűrűbe és minden más behatástól elszigetelt állapotba, hanem szellemileg is – nem véletlen, hogy kik voltak azok a német filozófusok, akik leginkább hatottak a magyar filozófiai életre.

Ha átlapozzuk mindenekelőtt az Athenaeum c. folyóirat cikkeit és tanulmányait, főleg három filozófus nevébe ütközünk: Klages, Heidegger és Nicolai Hartmann. Klages a grafológiából indul ki,

de nem elégszik meg a lelkeség kifejeződési jelenségeinek vizsgálatával, hanem a kifejezés fogalmát átviszi a világegészre, és a Driesch-féle parapszichológiába kapcsolódva, pszichometafizikát csinál. Így lesz nála a filozófia „kozmosz fizionómia”, a mindenség jeltana, amelynek nem az okozati összefüggések kutatása a feladata, hanem – ellentétben a szaktudományokkal – a „világegyetem lelkének” a felfogása, amely végül is a „világitatokba” torkoll.

Itt azonban nem csupán a valóságtól való elfordulás – esetleg annak elködösítése – megy végbe, hanem szembeszállás minden valósággal. A valóság és az eszme, vagy az ő fogalmazásában az élet és a szellem, mint két, egymást pusztító hatalom ellenséggként áll egymással szemközt. Az élet az ösztönök világában nyilvánul meg, ebbe a világba tör be a szellem és megrontani, elpusztítani igyekszik az életet. Az élet azonban e rontásért bosszút áll: halálával megszünteti az őt tönkretévő szellemet is.

Ugyanezt a tragikus életérzést fejezi ki Heidegger, aki a szavak eredeti értelméhez való visszatéréssel az élet lényegét („Wesen”) további szóképzés segítségével véli felfedezhetőnek, mondván, hogy az egyenlő az elmúlással, „elrothadással” („Verwesen”). Hasonlóképpen a „Sorge” (gond, aggodalom és gondoskodás) kettős jelentésével jellemzi az emberi élet alapélményét. Az aggodalom, mint konkrét motívumoktól független általános szorongásérzés megkülönböztetendő a valami határozott veszély miatti félelemtől, tehát a lét lényegéből, az elmúlásból keletkezik, így nem egyéb, mint halálfélelem. Az ember beledobódik az általános, meghatározhatatlan létfolyamba, e beledobódottság állapotában mindkét oldalról a semmivel találkozik és nem tudja, honnan jött és hová megy, csupán a semminek az átélése és a létből való újra kidobódottság a bizonyosság, vagyis az ember halálraitélt lény.

S végül Nicolai Hartmann a marburgi neokantiánus iskolából kiindulva annak szubjektív idealizmusát a „realizmus” felé igyekszik visszafordítani, amennyiben helyreállítja a kanti Ding an sich érvényét, és ezzel elismeri a tárgynak, a megismerő tudattól független létét; sőt azt állítja, hogy a megismerés képes a létező egyes darabjait visszatükrözni, – ám ez a kép nem vág össze a létezővel,

még csak nem is hasonló hozzá. Ez összefügg azzal a feloldhatatlan antinómiával, hogy „a tudatnak ki kell lépnie önmagából, amennyiben magán kívül meg akar valamit ragadni, amennyiben *megismerő* tudat; másfelől azonban nem tud önmagából kilépni, amennyiben csak saját tartalmát tudja megragadni, azaz amennyiben *megismerő tudat*”⁶. Alapmagatartása ezért az aporetika lesz, amelynek feladata a problémák felvetése, de nem a megoldása, – ezért is nevezi magát a szisztematikus gondolkodókkal szemben „probléma-gondolkodónak”⁷. De ezenfelül is mindig marad egy olyan „maradék-probléma”, az irracionális, amely túl van a logikai szerkezeten, amivel kimondja, hogy ismeretelmélet metafizika nélkül nem lehetséges. Ennek konzekvenciája aztán a szkeptikus-agnoszticista, amennyiben ha a végső kérdések, „a tudomány tárgyának létmódjai” metafizikai választ követelnek, ám ezek a válaszok el nem érhetők, annyiban a tárgyak irracionális jellegüknél fogva az ész által fel nem foghatók.

Hartmann tehát úgy csinál metafizikát, hogy ugyanakkor és egyben tagadja is – és ezzel teljessé válik az a kép, amely a felszabadulás előtti magyar polgári filozófiára ható elemeket ábrázolja. Ezek az elemek nem annyira tartalmak és okfejtések, mint inkább a tragikus és pesszimista világszemlélet kifejeződései, amiket jellemzőnek foghatunk fel a hitlerizmusba süllyedt Németországnak a mocsárban fuldokló filozófusnemzedékére vonatkozólag; de érvényes sok tekintetben még a magyar értelmiség legjobbjaira is, akik két malomkö között kilátástalanul őrlődnek és nem találnak kivezető utat.

Így a heideggeri szorongás a hartmanni irracionálisba torkollt, ez pedig azzal járt, hogy nem volt szabad megérteniük a kort, sem tudomásul venni a társadalmi-politikai valóságot. Így a felszabadulás előtti magyar filozófiai nemzedék zömében nem vált ugyan az uralkodó rezsim kiszolgálójává és rendszere igazolójává, de szembe sem fordult vele. Ezért nem sikerülhetett még a válogatás eredményeképpen sem a szintézisre való törekvés, hanem megállt a valóságtól való elfordulás természetes következményeként az eklekticizmusnál, idegen elemek mechanikus egymásmellettségénél,

formális okoskodásnál, fogalomköltészetnél, a valóság felfedezése és hű visszatükrözése igyekezete helyett, ami a filozófia feladatának első etapa.

Sok tekintetben hasonló jelenségeket tapasztalhatunk azoknak a hatásoknak a számbavételénél, amelyek a magyar munkásságot, illetve mozgalmát érték. Mint ahogy inkább nosztalgikus tünetei voltak a magyar kapitalizmusnak, hogy az angol fontolva haladó fejlődést kövesse, és ha már saját akkumulációval nem képes kellő lendületbe jönni, akkor a távolabbi, – angol, belga, francia, svájci – tőke segítségére támaszkodjék, de az Osztrák–Magyar Monarchiába bezártság, s ennek folytán a fejlettebb osztrák tőkének és a német expanciónak való kiszolgáltatottság következtében végül mégis ennek függvényévé vált, ugyanígy a magyar munkásság körében is bizonyos személyi kapcsolatok révén, mint Frankel Leó szerepe a párizsi kommünben, az I. Internacionáléban való részvétel, a latin országokból átszivárgó anarchista törekvések, majd később az 1905-ös orosz forradalom hatása, itt-ott és átmenetileg nyomot hagytak távolabbi forrásból való eszmék – nagyjában és egészében azonban, az immár szilárdabb szervezeti formát öltött mozgalomban uralkodóvá váltak a német munkásság politikai elvei, programja és ideológiája.

Így a Magyarországi Szociáldemokrata Párt 1890-es alakuló kongresszusán elfogadott Elvi Nyilatkozat megegyezett az osztrák Szociáldemokrata Párt előző évi programjával, mely ugyan – miként a Magyar Szocialista Munkáspárt égisze alatt készült Magyar Munkásmozgalom Története I. kötete megállapítja – „nemzetközi viszonylatban az akkori idő legjobb programja”⁸, – de ez csak szolgai átvétel volt, amely nem vetett számot a magyarországi speciális viszonyokkal és a történelmi hagyományokkal.

A mi szempontunkból felesleges részletezni ezeket a vonásokat (az 1848-as forradalom elvetélődése, Magyarország gazdasági és politikai függő helyzete, az agrárkérdés megoldatlansága, a nemzetiségek kettős elnyomása stb.) – csupán arra az évtizedekig tartó helyzetre akarunk rámutatni, hogy a magyarországi osztályharcban nem alakult ki egy marxista világnézetű forradalmi értelmiségi ré-

teg, amely – a lenini elveknek megfelelően – bevitte volna az ösztönös munkásmozgalomba a tudatosságot.

A munkásmozgalom vezetői magából a munkásságból kinőve – főleg a külföldet, elsősorban Németországot és Ausztriát megjárt valcoló munkások – az ott tapasztaltakat és tanultakat mechanikusan vitték át a magyar mozgalomba és ha ennek programja radikális, következetes marxista elvi alapokon nyugodott is, politikájában mindenkor az osztrák és német szociáldemokrata párt politikájához (és taktikájához) igazodott, már pedig ez, különösen Engels halála után, egyre inkább a reformizmus eszméit, Bernsteinnek a marxizmus forradalmi tanításaival szemben a szocializmusba való „békés belenövés”, a tőke demokratizálódása, az osztályharc szelídülése stb. elveit, egyszerűen a revizionizmust követte.

S ha a század elején – talán az első világháború kitöréséig – elvben a II. Internacionáléban annak vezető teoretikusa, Karl Kautskynak és követőinek eszméi uralkodtak, – ez is legfeljebb centrizmusnak számított, azaz egyes – mellékes – kérdésekben közelebb állt a marxizmushoz, de döntő elvi problémákban, mint az államelmélet, a forradalom perspektívája, a szocializmus megvalósulásának eszközei stb. – elméleti kérdésekről, mint a materialista dialektika, a megismerés módszere, a társadalmi objektivációk visszaható szerepe, nem is beszélve – egyre inkább elmosódott a határ a bernsteinizmus és a kautskyizmus között, hogy azután a háború kitörésekor teljes azonosulás jöjjön létre közöttük.

A magyar munkásmozgalom automatikusan követte ezt a vonalat és mivel sajátos problémáinak elméleti felmérését nem végezte el, a kész német és osztrák formulák alkalmazásában úgy járt el, hogy azt választotta ki belőlük, ami a pillanatnyi helyzetnek vagy igényeknek megfelelt. Ebből aztán, ha itt-ott nem egyszerű átvételről volt szó – a gyakorlatban általában az történt –, akkor is éppúgy az eklekticizmus uralkodott el, ahogyan a polgári filozófiában is történt, – a különbség tehát csak annyi volt, hogy az utóbbiak a német polgári filozófiának hódoltak, a magyar munkásmozgalom pedig a német munkásmozgalom ideológiai termékeit használta fel.

A kettő között különösen az új század első évtizedében sok közös

érintkezési pont is megfigyelhető – mint ahogy a revizionizmusba is behatoltak pozitívista és neokantiánus elemek, a magyarországi munkásmozgalom is csak ezt a példát követte, amikor az elméleti oktatást, az ideológiai nevelést átengedte, – saját megfelelő értelmiségi garnitúra hiányában, a Társadalomtudományi Társaságnak és ifjúsági fiókszervezetének, a Galilei Körnek, amelynek tagjai marxizmus helyett spenceri–machista–neokantiánus–etikai–szocialista keveréket nyújtottak az ismeretekre éhes munkástömegeknek.

Megváltozott a helyzet az 1918–19-es forradalom hatása alatt és a Kommunisták Magyarországi Pártjának a megalakulásával. Amíg ugyanis a Szociáldemokrata Párt „vezetői nem fordítottak gondot az elméleti munkára, lebecsülték az elmélet jelentőségét”⁹, – addig a kommunisták Lenin útmutatásai nyomán kezdettől fogva az elméletet a cselekvés vezérfonalának tekintve és szemmel tartva Leninnek azt a tanítását is, hogy elvi politikát kell folytatni. Még ha megfelelő tapasztalatok híján egyes kérdésekben (pl. a földkérdés megoldása) túlzásba is vitték az elméleti tételek hű követését, helyet biztosítottak mozgalmukban az elmélet művelésének, az emigráció kényszerű szünetében pedig egész gárda képezte ki magát és nem kevesen nemzetközi méretekben is képviselői lettek az alkotó marxizmusnak. De a marxista–leninista filozófia elsajátítására és a magyar viszonyoknak megfelelő továbbfejlesztésére alkalmas iskolának bizonyultak itthon is az illegalitás és börtön viszonyai, úgyhogy a felszabadulás lehetővé tette – a lappangva érelőadás évei után – nem egy termékeny kezdeményezés, sőt eredmény felszínre kerülését.

EGYHÁZI FILOZÓFIÁK

Ha már most programunknak megfelelően a századfordulótól felszabadulásunkig terjedő korszak filozófiáinak átnézetét osztályszempontok szerint az uralkodó osztály legkonzervatívabb rétegeivel kezdjük, és a kevésbé maradiakkal folytatva jutunk el a haladó szelleműekig, hogy azután rátérjünk a kispolgárság különböző árnyalatainak filozófiai megnyilvánulásáig és a munkásság képviselőinek elméleti erőfeszítéseivel fejezzük be vizsgálódásainkat, egy szóval nagy általánosságban, hogy jobbról balra haladunk – ez nem jelenti azt, mintha pl. az egyházi filozófiát összefoglaló címszó alatt tárgyalt filozófiákat egy kosárba lehetne dobni és semmi árnyalati különbséget nem fedezhetnénk fel közöttük nemcsak témájukat, módszerüket illetőleg, hanem a társadalmi haladáshoz való viszonyulásuk tekintetében is.

Nem arra gondolunk, hogy a történelmi fejlődést szem előtt tartva a katolikus egyház filozófusai konzervatívabbak, az egyházi előírásokhoz és dogmákhoz ragaszkodóbbak, mint a protestánsok, amennyiben igaz, hogy a közöttük lezajlott küzdelmekben ez utóbbiak képviselték a haladást, ugyanakkor azonban, ami a dogmatizmust illeti, voltak időszakok és irányzatok, amelyekben egyik sem vethetett semmit a másik szemére, minthogy Kálvin épp úgy megégettette Servet-t, mint az inkvizíció Giordano Brunót. Arra sem gondolunk, hogy a katolikusok inkább hajlanak a miszticizmusra, a protestánsok viszont racionálisabbak, hiszen a filozófiatörténet az ellenkezőjére is tud példákat felmutatni, hogy csak a skolasztikusokat szembesítsük a Schleiermacher-féle érzelmi teológiával. Nem választhatjuk megkülönböztetésül az egyházi hierarchiában elfoglalt helyüket sem, de legalábbis a magyar filozófia e szakaszában olyanokkal sem találkozunk, mint a múltban (Martinovics, Horárik

stb.), hogy egyházi pályájukat otthagya, világnézetileg is szembe fordultak volna egyházuk tanításaival.

Akikről az alábbiakban szó lesz, akár katolikus, akár protestáns gondolkodók, egyházuk hű fiai és vallásuk buzgó propagandistái. A különbség ott adódik, hogy ki milyen ismeretterületet választott arra, hogy azon keresztül igazolja hitelveit. Itt azután csak az ütközik ki, hogy az illető ismeret – szaktudományi – terület mennyiben korlátozta a dogmákhoz való ragaszkodásukat. Ám azt is el kell ismernünk, hogy még az esetleges lazítás is éppen e ragaszkodás céljait szolgálja, ahogyan pl. maga az egyház is kísérletezik – modernizmussal, munkáspapi intézménnyel stb. – és keresi azokat az eszközöket, amelyek a változó társadalmi viszonyok között alkalmasak a világi hívők befolyásolására.

Így természetesen adódik, hogy azok a gondolkodók, akik az egyházi tanítások fogalomkörébe bezárkózva, elméletük cellájából ki sem lépve, ki sem tekintve, magukbafordulva filozofálnak, kevésbé mutatnak megértést a világ mozgása, fejlődése iránt, mint azok, akik a szociális kérdéseket is bevonják vizsgálódásaik körébe, vagy akik axiomatikus logikai eljárással próbálják vélt igazukat bizonyítani, mint azok, akik pszichológiai motívumaikat is mozgósítják eszméik érvényre juttatására.

KATOLIKUS FILOZÓFUSOK

Ami tehát először a katolikus egyházi filozófiát illeti, uralkodó áramlatnak kétségkívül a neotomizmust kell tekintenünk, amióta csak megjelent XIII. Leó pápa „Encyclica Aeterni Patris”-a (1879), mely a tomizmus újjáélesztésének és az új viszonyokra való alkalmazásának programját adja. Hogy ez a program minél előbb és minél hathatósabban megvalósuljon, az egyház már a következő évben Aquinói Tamást „minden katolikus iskolák védnökévé” nyilvánította, X. Pius pápa pedig 1910-ben kiadott Motu proprio-jában előírta a tomizmus kötelező oktatását, meghatározva Tamás filozófiájának tanulmányi rendjét és tematikáját, kiemelve azokat

a mozzanatok, amelyek az új viszonyokra való alkalmazásra különösképpen alkalmasak.

Ezek az intenciók – a tomizmus monopólium-szerepe az egyházi filozófia oktatásában és művelésében – újabb intézkedésekben és enciklikákban nyertek megerősítést és a siker biztosítására intézmények is létesültek, így a Szent Tamás Akadémia Rómában, Szent Tamás filozófiai társaságok, egyetemi fakultások, kollégiumok, intézetek, tanszékek világszerte.

A katolicizmus nemzetközi jellegének megfelelően hamarosan uralkodó irányzattá vált a neotomizmus Magyarországon is az egyház keretén belül és külföldi minták után és ezek szellemében létesült nálunk is a Szent Tamás Társaság, a Szent István Akadémia, a Szent István Társulat, a Szent István könyvek sorozat azzal a céllal, hogy fejlesszék a katolikus kultúrát és a katolikus közönség számára lehetővé tegyék, „hogya a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben”.

Ha már most futólag átnézzük a 20. századi neotomista irodalmat Magyarországon, nagyjában itt is ugyanazt a három alapvető eszmét találjuk, mint amelyek a neotomista mozgalom legfőbb motorjai nemzetközi viszonylatban. Ezek az alapeszmék, Aquinói Tamás elveinek modernizálásai, a következők: 1. a hit és az ész, vagyis mai szóval a vallás és a tudomány nem összeegyeztethetetlenek, ellenkezőleg, egymásra vannak utalva, egymást kiegészítik. 2. A természettudományok legújabb vívmányai az egyház hitelveit támasztják alá, a teológia tételeit igazolják. 3. A marxizmus–leninizmus nem mond ellent a tomizmusnak, ellenkezőleg azt a tomizmussal kell kiegészíteni.

E három témakör a legfőbb gondja hazai neotomistáinknak is, de természetszerűen e feladatok nem mindenütt szerepelnek egyenlő súllyal, sőt egyik gondolkodó csak az egyikre, a másik a másikra specializálta magát. És a mai viszonyokra alkalmazás kategóriájába tartozik az is, ha témában, módszerben, bizonyításra szánt történelmi-tudományos anyagban más területekre is kiterjednek.

Kezdjük a sort azzal a filozófussal, aki közvetlenül XIII. Leó útmutatásait követve legfőbb feladatának a tomizmus uralomra-kerülését, a szűk egyházi keretek közül való kilépését, társadalmi hatékonyságának szervezeti megteremtését tekinti és filozófiája tartalmát illetőleg azok közé sorolhatjuk, akik a feltüntetett problémakörök közül főleg az első számút művelik. *Kiss Jánosról* (1857–1930) van szó, aki tevékeny részt vett a Szent István Társulat alapításában, melynek 1889-től igazgatója volt. Szerkesztette a „Bölcséleti Folyóirat”-ot, majd a Hittudományi Folyóirat-ot és a Religio c. egyházi lapot, 1904-től a „hittudományi bölcsélet” tan-
szék tanára.

Tanulmányai is híven követik XIII. Leó útmutatásait. Módszerében szigorúan skolasztikus, aki a logikai eljárásra bízta vélt igazának bizonyítását és elutasítja a pszichologizmust, a voluntarizmust, az intuicionizmust, vagy ahogyan Trikál József „Kiss János emlékezete” c. Szent István Akadémiai emlékbeszédében találóan formulázza: „Ő nem fogadta el sem a szívnek a logikáját, sem az észnek angyalokat megillető intuitív erejét”¹.

Műveinek tartalmát tekintve – anélkül, hogy polemikusan szállna szembe azokkal az irányokkal, amelyekkel az újjáélesztett tomizmus felveszi a küzdelmet, tehát a materializmus, ateizmus, liberalizmus, pozitívizmus, darwinizmus és last but not least, a marxista szocializmus ellen, ismerteti a tomista eszméket, abban a hitben, hogy azoknak akkor is megvan a meggyőző erejük, ha nem szembesíti közvetlenül az ellentétes irányokkal, ha nem cáfolja ezeket és nem hoz fel újabb és újabb érveket a maga álláspontja védelmére.

Így „Az okságról és az oksági elvről” (Budapest, 1909) c. munkája nem más, mint Aquinói Tamás öt istenérvének a fejtegetése anélkül, hogy kitérne a modern természettudomány által felvetett problémákra a determinizmus–indeterminizmus kérdésében. Figyelemreméltóbb az „Értelmi ismeretek keletkezése” (Budapest, 1894) c. tanulmánya, amelyben „némi módosítást” enged meg magának a skolasztikus felfogáshoz képest, de ezzel az előrebocsátással; „azt hiszem, hogy teljesen az ősi elmélet szellemében történt”².

Ebben veti fel a hit és a tudás viszonyának kérdését, amely nála – nem úgy, mint a későbbi, külföldi neotomistáknál, akik a vallás és tudomány egymásrautaltságát, egymás kiegészítését hirdetik – ismeretelméleti problémaként jelentkezik, követve ama modern polgári filozófiai felfogás példáját, amely a filozófiát lényegileg az ismeretelmélettel azonosítja.

Kiindul abból a megfontolásból, hogy az emberben rejlő két megismerő képességnek megfelelően, kétféle ismeretet lehet megkülönböztetni: az érzékit és az értelmet. Az előbbi megismerésben semmi problémát nem lát. Egyszerűen regisztrálja, hogy az érzéki ismeretnek, mely a külső és belső érzékelőképességek útján jön létre, a következő alakjai lehetségesek a normális külső érzékelés, az öt külső érzék útján: a közérzék, mely a külső érzékek tárgyait és érzékeléseit egymástól megkülönbözteti; a belső érzék, mely az érzékelő alanyt – az emberi szervezetet – és annak állapotát veszi észre; a képzelődés, mely a szerzett érzéki képeket fenntartja és megújítja; az érzéki emlékezés, mely a múlt érzékelést, mint múltat megőrzi, s végül a becsló érzék, mely az érzékletben a célszerűséget felismeri.

E megismerési mozzanatok jellemzői: az anyagiság és egyediség, tárgyuk tehát a konkrét, az individuum. Sem e megismerési mód lefolyása, sem eredménye nem érdekli, hiszen ez belevágná abba az ismeretkörbe, amely természettudományos (anatómia, biológia, fiziológia, pszichológia) megalapozást kíván. Annál nagyobb érdeklődéssel fordul „az emberi ismeretek másik magasabbrendű osztálya”³, az értelmi ismeretek felé, amelyek területei a fogalom vagy eszme, ítélet és következtetés, jellemzői pedig az anyagtalan-ság és általánosság.

Fő problémája, mint tanulmánya címe is jelzi, ez ismeretek keletkezésének a kérdése és itt azzal a nehézséggel kerül szembe, hogyan és miként származhatnak az általános, szükségszerű, sőt örökkévaló, végtelen fogalmak az ezekkel ellentétes sajátságokkal bíró anyagi tárgyak hatásából és érzéki képekből. Számbavéve azután a különböző irányokat, amelyek e kérdésre választ próbálnak adni, úgy látja, hogy az Aristoteles nyomdokain haladó skolasztikusok valamennyiből a szükséges mértékig merítve egy teljes szintézist nyújtanak: az anyagi világ a megismerendőket a lélek elé tárja, a lélek a fogalmakat és ítéleteket az anyagi világból elvonja és végül isten az értelem működésénél is közreműködik.

Az értelmi ismeret létrejöveteléhez két belső tényező szükséges: a megismerendő tárgy és a megismerő alany, – a következő kérdés azonban: hogyan egyesülhet a kettő. Kiss János felelete az, hogy a cselekvés által. Éspedig a tárgy cselekvése, amennyiben hat a megismerőre, az alany cselekvése, amikor a tárgyat felfogja, azt magába fogadja. Idézi Bonaventura Locke által is magáévá és szenzualizmusa alapelvevé fogadott tételét, amely szerint: „*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”⁴, de itt – ellentétben Locke-kal – nem áll meg, hanem tovább folytatja Bonaventura szavait, amelyek szerint „*multa tamen fingit homo, quae nunquam vidit; multa etiam postquam vidit, cogitat*”⁵, azaz sok olyasmit is megismer az ember, amit sohasem látott, s miután látott valamit, sokat gondolkozik rajta és következtet belőle.

Ezzel azonban még mindig csak a tapasztalati világra vonatkozó ismeretekre tettünk szert, az elvonás, absztrakció már ebben a szférában is szerepet játszott, de ez az elvonásnak csak egyik fajtája, amelyet Kiss fizikainak nevez. A következő lépés a „metafizikai elvonás”, amelynek során az értelem az általa szemlélt érzéki kép segítségével az anyagiban felismeri az elveket és a törvényeket, az egyediben az eszmét, az esetlegesben a szükségszerűt, hogy azután az időbeliségből az örökkévalóra, a végesből a végtelenre és végül istenre, mint alkotóra következtessen.

Ezt a folyamatot az teszi lehetővé, hogy a megismerő alany értelmé utánzata az isteni értelemnek és ennek kitevői: az egyik a

cselekvő értelem, az intellectus agens, azaz részesülés az isteni értelemben és képesség az isteni eszmék felismerésére, a másik pedig az intellectus possibilis, a lehetséges értelem, amely a cselekvő értelem által megalkotott ismeretet befogadja, és ezért is ezt inkább befogadó értelemnek nevezné.

A kétféle értelmet – ellentétben más neotomistákkal – Kiss ismeretelméletileg fogja fel, azaz nem két valóságos képességnek tekinti, hanem szerinte csupán fogalmilag különböznek egymástól, de lényegében egyazon képességről van szó, amely két mozzanatban fejti ki tevékenységét.

Hasonló álláspontot foglal el abban a kérdésben is, vajon az értelem először az egyes dolgokat fogja-e fel, vagy pedig az általánosokat. Bár Tamás szerint az értelem mindenekelőtt az általános fogalmakat alkotja meg és csak később jut el az egyedek megismeréséhez – ezért is nevezi a hagyományos filozófiatörténet Tamást „mérésékelt realistának”, nem pedig mérsékelt nominalistának – de éppen az univerzália vitában elfoglalt közvetítő, kiegyenlítő szerepénél fogva Kiss jogosnak érzi, hogy Tamás szelleméhez hűnek maradván, annak a véleményének adjon kifejezést, hogy „az ember értelmi ismeretszerzésében mind a részleges és egyedi, mind az általános fogalmak lehetnek elsők, s hogy egyes esetekben melyek keletkeznek először, az részint az ismeretek tökéletességétől, részint a külső körülményektől, részint az ember szándékos figyelmétől függ”⁶. Vagyis maga az általánosság vagy egyediség nem döntő arranézve, hogy melyik válik elsődlegessé a megismerésben.

Kiss elméletét azután a következőkben foglalja össze: minden mozzanatnak szerepet juttat a megismerésben, tehát először a megismerendő tárgynak, ami biztosítja, hogy az értelmi ismeret „tárgyilagos, objektív és reális”⁷. Másodszor szerepet juttat a megismerő alanynak, ami által megadatik az ismeretnek a minőség és egyben annak nagyobb vagy kisebb tökéletességi foka. Harmadszor az érzékelésnek, amely mintegy alapot ad az értelem működése számára. Negyedszer az értelemnek, amely a tárgy és érzékelés fölé emelkedve ezeket uralma alá hajtja, az isteni értelemhez való ha-

sonlósága révén pedig eljut a lényeg, a szellem – és ezen is túl, az tiszta és végtelen szellem, az isten – megismeréséig.

Ezek azok a főbb gondolatok, amelyek csak annyiban térnek el az Aquinói tanításaitól, hogy illjenek rájuk XIII. Leónak az Aeterni Patris enciklikájával kapcsolatosan mondott szavai: „nem kiírni szent Tamást, hanem azt írni, amit ő tanítana, ha ma élne”⁸.

2. Természettudomány és vallás

Kiss Jánossal szemben aztán *Bognár Cecil* (1883–) volt az, aki – legalábbis pályafutása kezdetén – igyekezett megfelelni a 2. pontban foglalt feladatnak. A természettudományok új eredményeit számbavéve próbálta igazolni a tamási elveket, mindenekelőtt az aquinói ötféle causát, amelyek a mester kezében istenbizonyítésként szolgálnak, ő pedig egyrészt a századforduló fizikájában előretört szubjektív idealista nézeteket törekedett visszaszorítani az objektív idealizmus javára (lásd *Kauzalitás és törvényszerűség a fizikában*, Budapest, 1919), másrészt pedig a materializmus ellen lépett fel (*Az energia átalakulásának iránya*, Budapest, 1922).

Nagy szerepet játszik nála természetszerűleg a termodinamika második fő tétele, mellyel a világ végességének a hitelvét akarja alátámasztani. De nem elégszik meg azzal a neotomista filozófiában szokványossá vált gondolatmenettel, amely az entrópia-fogalommal operál, hanem számot vet a Le Châtelier–Braun-féle elvvel, vagyis lényegében a Clausius tételének kvalitatív kifejezésével is.

A minőség problémája vezet arra a gondolatra, hogyan lenne lehetséges a megfordíthatóság kérdését, amely már az organikus világban is nehézségekbe ütközik – képtelenségnek tartván, hogy pl. egy növény fokozatosan visszafejlődve maggá zsugorodik össze, miközben környezetének visszaadja azt a táplálékot, amit tőle felvett, – egy olyan általánosabb törvényre visszavezetni, amely nemcsak a fizika és kémia, hanem az organikus világ jelenségeire is érvényes. Bognár válasza erre a „megmaradás törvénye, az anyag és energia megmaradásának elve”.

Am, amikor ezt a kérdést ilyképpen megoldhatónak véli, kénytelen a megmaradás törvényekkel szemben felállítani a változástörténés törvényeit, amelyek nem olyan általánosak, mint a megmaradás törvényei, azaz más-más történés-törvények vannak a fizikában és kémiában és mások az organizmusok világában. Ez utóbbiakat akként jellemzi, hogy az organizmus élete kezdődik, folytatódik és bevégeződik, vagyis az események egyszeri lefolyásúak, többé vissza nem térők és ha az emberi gondolkodás hajlamos is arra, hogy a jelenségek periodikus megismétlődését ne csak a szervetlen, hanem a szerves világban is felfedezze, ez már a tudomány által nem igazolható vagy legalább is messze van attól, hogy ezen a területen érvényes általános törvényre bukkanjon.

Bognár álláspontja – még amikor bizonyos kérdéseket nyitva is hagy – eléggé világosan apologetikus jellegű. Bár nála nem azon van a hangsúly, amin a nemzetközi neotomista filozófiában, amikor nem veszi tekintetbe, hogy a termodinamika második törvényét Clausius véges és stabil rendszerekre mondta ki és nincs semmi alapja annak, hogy a törvényt az egész világmindenségre kiterjesszük; így ahhoz, hogy jogosnak tűnjék, amit később XII. Pius pápa az 1953. évi római asztrológiai konferencián úgy fejezett ki, hogy ez a tétel a legjobban alátámasztja a bibliának a világ végéről való jóslatát – egyben tételeznie kell a világegyetem térbeli végességét is (tehát tagadnia kell nemcsak az infini-t, hanem az indéfini-t is.)

Bognár fő gondja, hogy az aristotelesi-tomista dualizmust támassza alá, vagyis hogy kimondhassa: „anyag csak anyagból, energia csak energiából keletkezhetik és viszont anyag csakis anyaggá, energia pedig csakis energiává alakulhat át”⁹. S ha már az ő szemében hő, mágnesség, elektromosság „nem lehetnek anyagok”, amennyiben ezeket „munka árán korlátlan mennyiségben nyerhetünk”¹⁰ – még kevésbé anyagi természetűek a társadalmi folyamatok, a történelem eseményei, amelyekre vonatkozólag fokozottabb mértékben érvényesek az egyszerűség, a többé vissza nem térés attribútumai, mint a szerves világban.

Így jut el – e rokonvonások alapján – a neokantiánus badeni iskola problematikájához, az értékelmélethez (vö. Bognár Cecil:

Értékelmélet, 1924), amely a történelem idiografikus módszertani kezeléséből nő ki. A különbség azután az, hogy míg Windelbandnál és Rickertnél az egyszerűség érvényességének az általánosság és szükségszerűség a kritériuma, az örökértékek konstituálásának pedig egy „normatív tudat” kreálása ad lehetőséget, amelyeknek ismeretelméleti aspektusuk van, addig Bognár a normák hordozójául egy „transzcendens hatalmat”¹¹ vesz fel és ha nem is nevezi ezt expressis verbis – nem tudni ugyan, miért, hiszen a „mély vallássosság” alapján áll¹² – istennek, de az kétségtelen, hogy e hatalmat ontológiailag érti.

Erre mutat, hogy a normákat „általános érvényű ítéleteknek, feltétlen imperatívuszoknak”¹³ tekinti, amelyek azonban egészen más természetűek, mint Kantnál, se nem szubjektívek, se nem immanensek, de se nem tudatiak, se nem tudatalattiak, hanem tudat feletti, amelyek akkor is igazak, helyesek, ha nem ismerik fel őket és ezzel függ össze, hogy többnyire tudattalanul érvényesülnek. „A normatív elvek érvényessége független a valóságtól – állítja Bognár – független attól, hogy az emberek valóban követik-e őket.”¹⁴

Mégis vannak korszakok, amikor ezek az egyetemes elvek vagy csak egy-egy sajátos társadalmi szférában, vagy egyáltalán nem jutnak érvényre, ám ettől függ az emberiség jó vagy balsorsa. Így az ókori görög nép a logikai alapelveket ismerte fel, mint normákat, a római népnél a jogi normák felismerésével találkozunk, a keresztény ó- és középkor a vallásos hit és az evangéliumi etika normái hatották át. Ezzel szemben a polgári társadalmat, „a jelen kort a normák uralmának hanyatlása, illetőleg a normák érvényesülésének csökkenése jellemzi”¹⁵, de ilyen normaellenes irányzatnak tekinti a XVIII. század felvilágosultságát, a XIX. század liberalizmusát is és úgy véli, hogy a világháborúval kezdődő korszak társadalmá „a normák érvényesülése tekintetében egy tragikus mélyponton”¹⁶ van.

Ez a mélypont nemcsak etikai vagy szociális téren nyilvánul meg, amelyet ezeken a területeken a nietzschei semmiféle erkölcsi szabályoktól nem kötött Wille zur Macht érvényesülésében és ab-

ban lát, hogy a társadalom minden problémájából – „még ha az értelmi belátás volna is hivatva az eldöntésére”¹⁷ hatalmi kérdés lett, hanem a szellemi élet minden ágában is; így a modern művészeti és irodalmi irányok izmusai (ő a kubizmust, a futurizmust és a dadaizmust említi) lázadások az esztétikai normák ellen.

A „normák alkonyának” igazi veszélyét azonban a társadalmi szervezet atomizálódásában, elemeire való széthullásában látja. Ám tévedés lenne azt hinni, hogy a kapitalizmusnak e bírálataból Bognár – tanulmányának megjelenése után egy évvel (1931-ben) napvilágot látott *Quadragesimo anno* kezdetű enciklika szellemében – olyan koncepciót tárna elénk, amelynek célkitűzése „a társadalmi rend újjászervezése és beteljesedése az evangélium szerint” lenne, ahogyan az enciklika alcíme hangzik és amely – a Szovjetunió sikerei láttán a kommunista eszmék továbbterjedésének meggátlására a társadalmi igazság érvényesülése mellett „a társadalmi szerepek” megvalósítását szorgalmazza, hogy a társadalom olyan „erkölcsi organizmussá” váljék, amelyhez „az emberek nem ama helyük szerint tartoznak, amelyet a munkapiacon elfoglálnak, hanem a különböző szerepek szerint, amelyeket a társadalmi életben játszanak” (*Quadragesimo anno*, 83. pont).

A *Quadragesimo anno* ama társadalmi rend eszméjét hirdeti meg, amely Aquinói Tamás feudális koncepciójának felmelegítése. Az enciklika szavaival szólva „a sokság céltudatos csoportosulásából keletkezik” (*Quadragesimo anno* 84. pont); azaz a marxista-leninista osztályharc eredményeként létrejövő kollektív társadalommal az osztályszerkezetet megőrző, osztályegyüttműködés alapján keletkező organikus társadalomideált állítja szembe. Bognár ennél tovább megy: az olyan államot, amelyben „összes szervei megfelelően, egymással harmóniában” működnek¹⁸, nem tudja másként elképzelni, – a demokratikus parlamentarizmussal ellentétben, amelyben az egyes embereket és csoportokat nem elvek, hanem hatalmi törekvések vezetik, – csak olyan diktatúra formájában, amelyben „a diktátor normahordozó, a normák képviselője”¹⁹.

Ilyen rendszernek látja az olasz fasizmust, amely „reakciója az

újabb normaellenes irányzatnak” és azt a szerencsés helyzetet való-
sítja meg, amelyben „egy erős egyéniség, erős akarat kényszeríti rá
a normákat arra a nagy tömegre, amely az ezek iránti érzékét már
elvesztette”²⁰. Hogy ezek a normák amelyekből Bognárnál csak
annyit tudunk meg, hogy „emberek, pártok, érdekek felett álló
vezető elvek”²¹ hogyan valósulnak meg abban a politikai koncepcióban,
amelyet az olasz fasizmus, majd nem sokkal a Quadragesimo
anno megjelenése után a német hitlerizmus reprezentált, arra
a történelem a következő években eléggé megtanította nemcsak
„e normák után vágyó” embereket, hanem a katolikus egyházat,
talán Bognár Cecilt magát is.

Míg Bognár – a politikába közvetlenül nem bele szóló – elméleti
síkon mozgó tomizmusát a neokantianizmus badeni iskolájának
eszméi színezik, addig *Kühár Flóris* (1893–1943) bencés szerzetes,
rendfőnök és hittudományi professzor tomista tanaiban a mesteren
kívül főleg a fenomenológiától, illetve ezt az irányt a vallásra
alkalmazó reprezentatív filozófusától, Max Schelertől kap ösztön-
zéseket.

Ezzel függ össze a természettudományokat illető érdektelensége,
egyoldalúsága. A természet ugyanis nem abból a szempontból lesz
elmélkedésének tárgya, hogy annak mozgástörvényeit felfedezze,
hanem csupán az egyénnek és a természetnek, de „még buzgób-
ban” az istennek és a természetnek a viszonyát kutatja²². Bár úgy
tesz, mintha elkülönítené magát a misztikus természetszemlélettől,
nevezetesen Dionysiosztól és Augustinustól, végeredményben mégis
arra a következtetésre jut, hogy igaz ugyan, hogy „a diszkurzív
gondolkodás is el tud jutni a természetből az Istenig, de hamarabb
és színesebben, változatosabban revelálja a természet Istent annak,
ki ebben a szimbolizmusban benne él, gondolkodik és lát”²³,
amennyiben az „anyagi természet is az Isten szimbóluma, jelképe,
aenigmája; mely halványabban bár, mint a szellem, de mégis rá-
mutat Alkotójára, minden valóság ős forrására”²⁴.

Anélkül azonban, hogy – mint lábjegyzetben jelzi is²⁵ belemé-
rülne az intuíció jellemzésébe, gondolatmenetével igyekszik Aquinoi
Tamás mint közbülső, a hit és tudást egyeztető filozófiáján ke-

resztül Augustinustól, a modern irracionális bölcselektől egyengetni az utat, elégtelennek találván a kauzális összefüggések útján nyert magyarázatot, és ha kifejezetten nem is beszél Bergsonról, de hallgatólagosan elfogadja az analitikus és intuitív módszerek közötti megkülönböztetését és kevésnek és hiányosnak vélvén a természettudomány analitikus szemléletmódját, az utóbbitól jóval több és mélyebb megértést vár.

Az előbbinél – akárcsak a primitív vallásos szemléletnél – azt hiányolja, hogy ezek csak a természet egyes darabjait, a részt „istenítik”²⁶ és nem látják, ellentétben az általa elfogadott „keresztény szemlélettel”, amely „a természet egészét látja, szemléli abban a teremtő áradásban, mely Istenből indul és hozzá tér vissza”²⁷. Nem törődve azzal az ellentmondással, hogy a természetnek saját valóságot és saját értéket tulajdonít, ugyanakkor azt vallja, hogy „ez a saját valóság és saját érték az isteni abszolút valóságra és abszolút értékre támaszkodik”²⁸ – sem azzal, hogy az ilyen misztikus természetszemlélet a természetre vonatkozólag semmi, de semmi konkrét ismeretet nem nyújt.

A természettudományok elhanyagolásának e hátrányával szemben megvan a haszna annak, hogy elmélyül a vallások történetében²⁹ és így a vallásbölcselete nem teljesen a szellemi szférában mozog, hanem az etnográfia és a néplélektanra is támaszkodik és fenomenologikus módszere, ha nem ugyan az anyagi-gazdasági, de legalább a kulturális valóságok leírására biztatja.

Erről tanúskodik „Bevezetés a vallás lélektanába” (1926), de különösen „A vallásbölcselet fő kérdései” (1930) c. talán fő művének számító, de mindenesetre legelmélyültebb munkája, melynek programjául azt tűzi ki, hogy „a vallás néven összefoglalt lélektani, eszmei és kulturális jelenségeket összegyűjtse, leírja és elemezze”³⁰. A vallásos tudatból indul ki, hogy azután a vallás „tárgyi világába” lépjen³¹, amely azonban nála csak epifenomenálisoknak, a vallásos kultusz, kultúra és társadalom jelenségeinek a foglalatára, minthogy mindezek középpontjában az „isteneszme” áll.

Hogy azután célját, amely szerint „az isteneszme phaenomenológiai vizsgálata után kutatjuk annak realitását”³², a dolog termé-

szeténél fogva nem érheti el, az nem csak azzal jár a számára, hogy kénytelen belátni: „a vallás kérdéseiben az utolsó, a döntő szó nem a filozófiáé”³³, hanem azzal is, hogy a philosophia perennis eredeti értelmét a történelmi relativizmus irányába kénytelen tolni mondván, „az örök bölcelet nem azért örök, mert változatlanul ismétli a régi téziseket, kérdéseket és feleleteket, megoldásokat és megkülönböztetéseket, hanem azért, mert alapelveinek fényében a mai bölceleti problémák és gondolatok épp úgy megvilágítást nyernek, mint szent Tamás korában a középkor eszmevilága”³⁴.

Ami az első pillanatra feltűnik, az, hogy egyházának hű fia lévén, igyekszik Aquinói Tamás elveit és módszerét alkalmazni, de ez eléggé nehezére esik és szíve inkább Augustinus felé húzza és ezt a dilemmáját azzal próbálja megoldani, hogy elismeri, a hit „rá van utalva az észre és vele a bölceletre”³⁵, – de megkülönböztetést tesz nemcsak a teológia és vallásbölcelet között, ahogy a tomizmus megkívánja, mivel a vallás nem pusztán ismeret, hanem élmény is. És „ennek az élménynek leírása, elemzése a valláslélektan feladata”³⁶. Szerinte „ez az élmény sokkal gazdagabb, változatosabb, mint az ismeret”³⁷ tehát „amíg az ész a mértéke a valásnak, addig nem is keletkezhet igazi vallás, csak vallásfilozófia, vagy filozófiai vallás”³⁸

Ami már most a fenomenológiai módszert illeti, hasonlóképpen dilemmába kerül és azt nem képes filozófiailag, hanem csak teológiai dogmával, vagyis pusztá kijelentéssel „megoldani”. Fel kell ugyanis ismernie, hogy „a vallásos tudatban érzetek, képzetek, fogalmak, ítéletek, érzések, vágyak, törekvések, hangulatok vannak – ugyanazon élmények, melyekről az általános lélektan tárgyal”³⁹, és így keresnie kell azt a differentia specifica-t, amely a vallásos tudatot ettől az általános tudattól megkülönbözteti. Válasza az, hogy a vallásos tudatban – ellentétben az általános tudattal – az intentio mindig „egy tapasztalat feletti abszolút valóságra”⁴⁰ irányul, vagyis nem immanens, hanem a tudatból kilépő.

Nem hivatkozunk arra, hogy ugyanezt állítja a művészetelmélet, sőt minden tudatformával foglalkozó teória, hanem megmaradunk Kühár gondolatkörében, aki Scheler tanaiba ütközve, annak feno-

menológiai szemléletét elfogadja ugyan, de visszautasítja Scheler elméletét, amely szerint a transzcendens és abszolút nem azonos és a transzcendens a metafizika, az abszolút pedig a vallásfilozófia tárgya. Ez – állítja Kühár – azzal a következménnyel járna, hogy a hit és tudás egymástól különváló, teljesen önálló szféra, egymástól függetlenek, vagyis megkérdőjelezi mind a vallásbölcselet, mind a teológia tudomány-mivoltát.

Hasonlóképpen visszautasítja Scheler álláspontját, aki azt bizonyítja, hogy a metafizika mint tudomány eljuthat a külvilág végső alapelveinek felismeréséig, de nem a személyes istenig, mert ez utóbbit csak vallásos élmény érheti el; ezzel szemben Kühár azt igyekszik bizonyítani, hogy „személyi érintkezés történik az én és a transzcendens személyes abszolút közt”⁴¹, vagyis kénytelen végrehajtani azt a hatalmas gondolatugrást, hogy a lelki jelenségek fenomenologikus leírásából szükségszerűen következik a személyes isten elismerése. Ennek ellentmond a történelmiség elve, amelyet – vallástörténetet írván – kénytelen figyelembevenni, és az a sokféleség, amely a vallásokat illetőleg a különböző népeknél és különböző korokban felmerül, felveti a kérdést, „nem alapjában elhibázott kísérlet-e akár a priori, akár a posteriori oly istenfogalmat keresni, mely az összes vallások isten-eszméjére ráillik”⁴², arról már nem is beszélve, hogy olyan vallásokkal is találkozunk, amelyekben az isten egyáltalán nem is szerepel.

S ha Aquinói Tamás szavaival válaszol, hogy az összes vallásokra illő egyetemes istenfogalom nem lehetséges, mégis – ha nem akar teljesen elveszni a történelmi relativizmusban – kénytelen szembenézni azzal a problémával, hogyan lehet az isteneszmét egy jelentésűnek állítani, vagyis az istenekben olyan attribútumokat felfedezni, hogy ezek ellenében „az istenről” beszélhessünk. S ha meggondoljuk, hogy Kühár ezeket a következőkben foglalja össze: „Személyesség, érzékfölköttiség, valamilyen kapcsolódás emberhez és világhoz: ez azon árnyék körvonala, melyet az Isten vet az istenekre”⁴³, – akkor sokkal kevésbé meggyőző ez a végeredményben erőtlén hasonlatba torkolló érvelése („kb. ez az arány áll fenn az Isten vallása és az istenek vallása közt is: a valóság aránya az

árnyékhoz”)⁴⁴, mint akár a Dionysius Aeropagita negatív teológiájáé, akár Nicolaus Cusanus docta ignorantia-é.

Hogy hasonlattal, analógiával mennyire nem boldogul – bár az analógia kisegítő szerepét a tudományos eredmények elérésében nem tagadjuk – arról Kühár maga állítja ki a bizonyítványt, amikor egyik oldalról a filozófusok „mítosz alkotásának” kritikájaként azt a hibás tételt állítja fel, hogy az ilyen kísérlet „az allegóriát valóságnak, a valóságot pedig allegóriának magyarázza, mivel hinni már nem tud”⁴⁵, – másik oldalról pedig meghirdeti az „analogia entis” elvét mondván, hogy „a valóság analógiás volta, az a legmélyebb gondolat, melyet a metafizika és az ismeretelmélet valaha kimondtak, melyen ha nem is tudatosan, emberi ismerésünk egész világa felépül és amely ezt a világot megóvjá az agnoszticizmus, irrationalizmus sötétjétől”⁴⁶.

Am ugyanakkor kénytelen elismerni, hogy „a metaforából sohasem lesz más, mint szimbolikus istenismeret”⁴⁷ – márpedig a szimbólumban messze áll a jel a jelzettől: „csak rámutatás van köztük, nem igazi benső kapcsolat, amelynél fogva az egyik megismerése a másik megismeréséhez közelebb vinne”⁴⁸.

S ha tovább kísérjük az analógiával való kísérletezéseit – így pl. szerint „az analógia eredeti jelentése nem „hasonlat”, hanem „arány”, „proportio”⁴⁹ (klasszikus példája a következő számtani „aránylat”: hajó: kormányos = állam: uralkodó; = egyház: pápa) – akkor annál élesebben vetődik fel a kérdés: mi lehet az ilyen vallásfilozófiáknak az intenciója, amelyek eredménye, hogy „az istenismeretben a végső szó úgysem a filozófiáé”⁵⁰. „Itt voltaképpen a végső és első szó – magáé az Istené”⁵¹, vagyis vagy egy üres tautológiával, vagy egy circulus vitiosussal van dolgunk. Mert ha a vallás lényege a kinyilatkoztatás és ebben hiszünk, „akkor a vallásfilozófiának már alig marad mondanivalója”⁵², – ha pedig nem hiszünk és eleve lemondunk róla, hogy meggyőzzön igazáról, akkor mi értelme van az olyan helyes ismeretelméleti tétel elfogadásának, hogy az igazság „az ismeretnek a tárggyal való megegyezése”⁵³.

Ha ugyanis a tárgy a tudattól független valóság, amiről szerzett

helyes ismeretünk adekvát tükörkép, akkor a materialista ismeretelmélet alapvető tételét mondtuk ki. Ha viszont ez a tárgy isten, akiről nem alkothatunk adekvát ismeretet, akár analógiáról, szimbólumról van szó, akár pedig – a negatív teológia esetében – semmi ismeretet nem tudunk róla szerezni, a Kühár-féle vallásbölcselet mindenképp harakirit követ el magán.

Sok rokonvonást találunk Kühár és *Schütz Antal* (1880–1951) tanai között. Nem annyira külső életük alakulására gondolunk, ami az egyház keretei között szinte természetes, mint inkább filozófiai fejlődésükre, érdeklődési körük szabályozódására. Schütz a piaristáknál tanul, hittanár lesz, majd a dogmatika egyetemi tanárává nevezik ki, elnöke a Szent Tamás Társaságnak, tagja a Tudományos Akadémiának, kitüntetik a Korvin lánccal. Több vallástani közép- és főiskolai tankönyv, imakönyv és más hitvédelmi mű szerzője és van néhány figyelemreméltó és nevét ismertté tevő filozófiai műve is (Az istenbizonyítás logikája, Budapest, 1913), Isten a történelemben, Budapest, 1933, Az örökkévalóság, Budapest, 1936, Logikák és logika, Budapest, 1941). Fiatal korában Kühárhoz hasonlóan a természettudományokkal foglalkozik, majd az arisztoteleszi skolasztikához közelálló Külpe pszichológiai iskolája hívévé válik, hogy azután nála is jelentkeznek – idealistamisztikus mezben – a történelmiség elve.

Önéletrajza (Schütz Antal: Életem, Budapest, 1942) azonban őszinte és keresetlen hangja ellenére azt az érzést kelti az olvasóban, hogy tematikájában több a kényszeredettség, mint Kühárnál. Életének szinte refrénszerűen visszatérő motívuma: kötelességemnek éreztem... pszichológus szerettem volna lenni⁵⁴, de a Dudek János (1858–1916) hirtelen halálával megüresedett dogmatikatanárséket foglalja el. Több mint másfél évet tölt Prohászka Ottokár irodalmi hagyatékának rendezésével és 25 kötetes, összegyűjtött munkáinak kiadásával, holott sok minden – elvi és személyi motívum – elválasztja a néhány indexre tett könyv és a heterodoxia gyanújába került szerzőtől, akinek szétkallódott életmunkájával való törődése rengeteg – és gyakran meddő – fáradságot okozott. Ismeri adminisztratív teendőkre való alkalmatlanságát, a dékáni

tisztséget mégis elvállalja két ízben, sőt a rektorságot is. Sok jele van annak is, hogy természettudományokkal való foglalkozása is kötelességszerű volt – lásd a 2. számú neotomista feladatkört. Hogy nem is nagyon mélyült el bennük, arról tanúskodik „Energetika és bölcselet” (Budapest, 1908) c. tanulmánya, mely nem sok új érvet ad a neotomizmus ama törekvése alátámasztására, hogy a termodinamika második fő elvéből, a Bognár Cecelnél már ismertetett módon a világ végességére következtessen.

Schütz bevonja vizsgálódásai körébe a századelejen divatos Ostwald-féle energetikát, ám éppen azon a ponton, amelyen érdekes és új lenne, hagyja abba a gondolatmenetet. Azt a kérdést teszi föl ugyanis, hogy „lehetne talán az energetika alapgondolataival bevilágítani a szerves, az egyéni és a társadalmi élet jelenségeibe?”⁵⁵, és igazá lett abban, hogy „szabatos tartalmuk, határozott alapjuk általában egzaktságuk erre szinte csábít”⁵⁶, amennyiben Ostwald Schütz könyvének megjelenése utáni években enged is ennek a csábításnak, amikor az energetika általa formulázott két fő tételét (az energia mennyiségi megmaradásának törvénye annak minőségi átalakulása mellett; az általunk ismert jelenségek időbeli lefolyásuk tekintetében egyoldalúan oly értelemben mennek végbe, hogy a mozgó energiák gyarapodva kiegyenlítődnek, de fordított változást sohasem mutatnak, vagyis a múlt sohasem tér vissza) a fizika-kémia területéről át igyekszik vinni a társadalmi, majd kultúrjelenségekre és eljut az értékfilozófiáig és esztétikáig⁵⁷.

Annál is inkább figyelemre méltó lett volna egy ilyen kísérlet, mert szembesítésre kerülhetett volna az ostwaldi energetikai, tehát idealista „monizmus” és a skolasztikus dualizmusnak hirdetett objektív (abszolút) idealizmus, – hogy aztán ezek összeütköztetéséből minden bizonnyal a marxi materializmus igazá tűnjék ki, amely ellen maga az energetika is irányul.

Schütz azonban kitér az általa felvetett kérdés megválaszolási kísérlete elől és csupán annyit mond, hogy „az energia fogalma itt némi módosításokon menne keresztül; a szervetlen jelenségek energiafogalma a szerves, egyéni és társadalmi élet jelenségeire csak analóg módon alkalmazható”⁵⁸. Amit elismer, csupán annyi, hogy

„az energetika dinamikai és oksági kiegészítésre alkalmas és ha mindjárt eredeti jellegéhez híven csak számokkal kifejezhető törvényeket állapítana is meg a szerves, egyéni és társadalmi jelenségek között, nem lehetne kárhoztatni: abstrahentium non est mendacium”⁵⁹.

Amire merészkedik, mindössze néhány „noetikai” tanulság. Így az energetika addigi története is irodalma átnézetéből azt a következtetést vonja le, hogy az energetika megdöntötte a mechanikai magyarázat kizárólagossági igényét, továbbá, hogy „Actus, potentia nélkül a tapasztalati tudomány nem tud boldogulni; s ezzel önkénytelenül elismeréssel hódol Aristoteles metafizikájának”⁶⁰, – vagyis az energetikát a század elején a neotomisták ugyanarra akarják felhasználni, amit később a második világháború utáni neotomisták a marxizmussal próbáltak elkövetni, hogy ti. az a tomista elveknek kevésbé tökéletes kifejeződése és azok igazolója. Schütz maga is kifejezésre juttatja ezt a tendenciát, amikor az energetizmus legdöntőbb tanulságaként ezt vonja le: „a természet végső elveit hiába keressük magában a természetben”⁶¹.

Mindez azonban Schütznél csak mellékvágány. Fő törekvése „az energetika értékesítése a bölcséleti istentanban”⁶², vagyis hogy az energetikai elveket isten létének bizonyítására használja fel. Az első törvény csak negatív bizonyítékot szolgáltat, mondván, hogy a tömeg és energia megmaradásából még nem következik örökkévalóságuk. „Az energetika csak azt mondja, hogy az energia állandó; egy örökkévalóság óta áll-e, arról nem tud; a tér- és időbeli végtelen egyaránt kívül esik körén”⁶³, illetve a megmaradás elvével csak kezdődne az a feladat, hogy az energia örökkévalóságát is bizonyítsa, aminek Schütz állítása szerint „persze megfelelni nem tud”⁶⁴.

Ezzel szemben a második alaptétel éppen arra mutat rá, hogy „az energiák szemlátomást hitványulnak. Egy-egy rendszer minden folyamattal végelemzésben vesz a tett erejéből, életretermettségből; a pusztulhatatlannak tetsző, önporaiból állandóan újraéledni látszó anyagvilág kopik, satnyul, elagg”⁶⁵. S ezzel tulajdonképpen

nem is az energetikai, hanem a termodinamikai két alapelvvel van dolgunk.

Itt következik aztán a szokványos tomista érvelés: az első alaptétel szerint „a világ esetlegességét állítja nyíltan az elme elé”⁶⁶, vagyis a világ energiája, a változások forrása, a munkaképesség véges mennyisége. A második tétel pedig az entrópia növekedéséből arra enged következtetni, hogy bekövetkezik egy olyan állapot, amikor minden energia hőenergiává alakul át és minden hőmérsékletkülönbség kiegyenlítődik, vagyis beáll a hőhalál, ami a világ végességének a bizonyítéka.

Már most nem szólva azokról az eredményekről, amelyek megszabják a termodinamikai második főtételek helyességének, illetve érvényességének a körét, hadd utalunk Engelsnek 1880 körül keletkezett jegyzeteire, amelyekben azt írja, hogy „a hő mozgási formának felfogni: a fizika legutóbbi haladása, s ezzel meg van szüntetve benne az erő kategóriája”⁶⁷, – erre utal Engels műve Bevezetésében is: „mily ferde a megjelölés az erő elpusztíthatatlansága a mozgás elpusztíthatatlansága helyett”⁶⁸, – amiből azután egyenesen következik az a sejtelmé, amelyet a modern természettudomány egyre inkább alátámaszt: „Arra a következtetésre jutunk tehát, hogy a világtérbe kisugárzott hőnek olyan úton, amelyet később egyszer a természetkutatás feladata lesz felmutatni, meg kell, hogy legyen a lehetősége arra, hogy más mozgási formává alakuljon át, amelyben ismét eljuthat az összegyűjtődéshez és a működéshez”⁶⁹.

A századeleji új természettudományi vívmányok birtokában a gondolatmenet egyre inkább plauzibilissé vált, Schütz azonban mindennek elkerülésével az entrópia, mint a világ vége „bizonyítéka” mellett a tétel teljesebbé tételére, az entrópia elvet is mozgósítja, hogy ezzel viszont a világ kezdetét, tehát teremtettségét próbálja alátámasztani. (A későbbi neotomisták ezt az elvet elhagyták és újabban a világ kezdetének az igazolására a vörös eltolódás jelenségét hozzák fel.)

Schütz így érvel: „Az entrópia maximum felé halad; tehát valaha minimuma volt és az az ektrópia maximuma. Más szóval, a világ-

folyamat, az energia alakulások valaha kezdődtek. Ám a kezdet egy kétségtelen tény erejével az energiák birodalmán felül álló kezdőre utal, ki az állandó mozgásmennyiséget e kezdet számára úgy rendezte el, hogy az ektrópia maximumával rendelkezék”⁷⁰.

A többi már nem érdekes, hiszen a gondolatmenet nem áll meg a világ kezdete és vége tételezésével, hanem ezzel isten létét akarja bizonyítani és ezzel a következtetési eljárás beletorkollik a tomista causa-k mint istenbizonyítékok szerepének a taglalásába. „Az energetika tételek, s nevezetesen az entrópia tétel – írja – csak premiszákat szolgáltatnak az istenérvekhez, lendítő és éltető erejük mindig az okság metafizikai elve marad”⁷¹, – holott az egész lényegében egy hatalmas circulus vitiosus, amelynek az alapja az isteni mindenhatóság. Ha pedig ezt elfogadom, akkor a természettudományi vívmányok alkalmazása bizonyító érvként feleslegessé válik, hiszen Isten szabadakaratból és a semmiből teremtette a világot, ugyanígy ismét semmivé teheti vagy olyanná formálhatja, – tehát újabb és újabb „törvényeket” juttathat benne érvényre, – amilyenné kedve tartja.

Ha nem is ilyen nyíltan, de Schütz is elismeri, hogy így gondolja, amikor egyfelől azt írja, hogy: „az entrópia tételből tényleg következik, mégpedig visszavonhatatlanul, a világvég. Ez természetesen nem zár ki Isten részéről való pozitív beavatkozást, csak módot ad a világegyetem természetes halálának prognózisára”⁷², másfelől pedig kijelenti: „A keresztény eszchatológiával az entrópia eszchatológiája nem érintkezik. Nem tagadja, s nem támogatja”⁷³.

A természettudományoktól elidegenedve a pszichológia iránti érdeklődésében szinte magától értetődő, hogy Wundttól hamarosan eljut Külpeig; azaz fokozatosan eltávolodik attól a pszichológiai felfogástól, amely a lelki jelenségeket természettudományos módszerrel, megfigyelés és kísérlet útján vizsgálja, és lelki jelenségeknek tekinti nemcsak az egyes ember gondolkodását, érzését és akaratát, hanem az egyén másokhoz való viszonyainak, magatartásának jelenségeit, sőt embercsoportok, népek lelki jelenségeit is, mi által e felfogás képviselője, Wundt – a kísérleti lélektan megalapítójából a néplelektan megalapítója lett – közeledik a „würz-

burgi pszichológiai iskolához”, amely – és amelynek alapítója és feje Oswald Külpe – leszűkíti a pszichológia tárgyát a gondolkodásra („Denkpsychologie”); ugyanakkor kiterjeszti ismeretelméleté. Központi problémájává a „realitást” („Realisierung”) teszi, azaz elismeri azt a tételt, hogy „bizonyos tapasztalatok nem utalnak magukon túl egy külvilágra”⁷⁴, tagadja, hogy a gondolkodás konstituálná az objektumot, de annak valóságát csupán hipotetikusnak fogadja el.

Schütznél az experimentális pszichológia a „kiemelkedő szó-társítások” terén hallgatókon végzett kísérletekre és azok eredményeinek statisztikai módszerekkel való feldolgozására szorítkozik⁷⁵, – Külpe követésének eredménye pedig „Charakterológia és aristotelesi metafizika” (Budapest, 1927) c. akadémiai székfoglaló értekezése, amelyben mestere nyomán a pszichológiát karakterológiára szűkíti, ugyanakkor a metafizika felé tágitja.

Munkája két irányban is megmutatja az így felfogott téma korlátját. A karakterológia ugyanis nem elégedhet meg azzal, hogy az egyedi lét bármilyen részletező fenomenologikus leírását vagy akár genetikai vagy strukturális, vagy ahogyan Schütz kiemeli, teleologikus értelmezését nyújtsa. Nem válhatik tudománnyá még akkor sem, ha a beleélés, analógiás következtetés vagy a közvetlen megértés módszereit alkalmazza és segítségül veszi „a fiziognomika, mimológia, grafológia vagy szemaziológia” eszközeit⁷⁶.

A badeni iskola az egyedi tárgytól az érték felé, Dilthey pedig a tipológia felé halad. Szigorúan a pszichológia területén maradván, a karakterológiák valóban a legkézenfekvőbbben a tipológiába torkollnak, jelezvén, hogy ha nem is tudnak érvényt szerezni a törvényszerűnek, az általánosnak, de legalább a közöset igyekeznek felfedezni a különböző egyedi jellemekben.

Schütz maga is szorgalmasan regisztrálja ezeket a kísérleteket, de amikor saját álláspontjának kidolgozására kerül sor, akkor teljes mértékben érvényesül nála az a tény, hogy ő „a teológia területéről jön”⁷⁷, és ez olyan gondolatmenetet hoz létre nála, amely „egzakt tudományos módszerhez szokott füleknek idegen hang, a teológus azonban nyomban felismeri”⁷⁸, hogy a metafizika az,

amely „nemcsak előkészítő szolgáltatokat teljesít a karakterológia körül, hanem elkíséri műhelyébe és ott minden jelentős föladat-körében szükségképpen munkatársa”⁷⁹. Pontosabban, mielőtt valaki egy karakterológia kidolgozásába hozzáfog, tisztázni kell magában bizonyos világnézeti előfeltételeket, lényegében ezt nevezi Schütz metafizikának, – hiszen egészen más karakterológia lesz abból, ha valaki a szabad akarat alapján áll, és más, ha determinista alapállásból fog hozzá akár az egyedi jellemvonások, akár a közös jegyek kialakulásának vizsgálatához.

Ennek a felismerése diktálja azután Schütznek azt a feladatot, hogy megmutassa: „a metafizika a karakterológiának nem csak feltételeit adja, hanem legsajátosabb szakmegállapításait is állandóan sugalmazza és irányítja”⁸⁰. Így munkájának kettős tárgyat tulajdonít. Az egyik *theoréma*, amely úgy hangzik, hogy „a karakterológia nemcsak metafizikában gyökerezik és csúcsosodik ki, hanem minden egyes alapproblémája legsajátosabb területén is elválatlanul össze van szöve metafizikai elemekkel”⁸¹. A másik *probléma* az a kérdés, vajon „a karakterológiának ezt a szükségképpen metafizikai komponensét képes-e szolgáltatni az arisztoteleszi metafizika”⁸².

Az első feladat abban a pillanatban megoldódik, amikor a metafizika, a karakterológia bázisaként nem egyéb, mint a filozófus alapállása. Azazhogy materialista vagy idealista-e, attól válik érthetővé, hogy a teológiából származva objektív idealista nézőpontot juttat érvényre. Így a karakterológia első kérdésére: „mik a variáns és invariáns jellem-mozzanatok?”⁸³. A szubsztancia és az akcidencia viszonyaként jelentkezik a válasz⁸⁴. Szubsztanciának lényegében az egyéni szabadakaratot tekintve mind a „jellem-miliő” („emberi környezet, társadalmi helyzet és hivatás, a társadalmi konstelláció és környező természet”)⁸⁵, mind pedig a „jellemnevelő ráhatás és önnevelés”⁸⁶ csupán járulékosan, másod-harmadlagos tényezőként jelentkezik.

Am ha már eleve az akarat szabadság álláspontjára helyezkedünk, még mindig nyitott kérdés, hogy mi ennek az akarat-szabadságnak a tartalma és terjedelme? Lappangó diszpozíció aktualitásra

emeléséről vagy önhatalmú jellemalakításról van-e szó? Felmerül az is, vajon a szabadakarat a természettel szemben vagy valami szellemvilági tényezővel szemben érvényesül-e és ha ez a kiindulás eleve nem tartja szükségesnek a sors, gondviselés stb. vagy nagy általánosságban szólva a predesztináció problémájával való ütköztetést, még az „endogén” beállítottságnak is számot kell vetnie azzal, hogy „a karakterológiai értelmezés lényegesen teleológiaiilag tájékozódó művelet”⁸⁷, azaz a jellemből folyó cselekvés mire irányul?

Mindezek a kérdések nem kerülnek Schütz művében kifejtésre, csupán arra keresi a választ, „alkalmas-e az arisztoteleszi metafizika arra, hogy a karakterológia számára ezt az állandó és nélkülözhetetlen munkatárs szerepét betöltse?”⁸⁸. A kérdésben természetesen benne rejlik az igenlő válasz, – a mi számunkra azonban ennek a válasznak az érdekessége mindössze abban van, hogy az igen érdekében micsoda átinterpretálásra, torzításra van szüksége abból a célból, hogy azután a karakterológia ősévé ne Aristotelest, hanem Aquinói Tamást tehesse meg.

Nem kísérjük végig ez eljárást mozzanatról mozzanatra, csupán néhány kirívó pontot ragadunk ki annak illusztrálására, mint szolgál Schütz műve külsőleges, apologetikus célokat. Így mindenkéltől el kell tüntetnie Aristoteles ama álláspontját, hogy az egyed tudományosan megismerhetetlen és hogy Aristoteles „a személyiséget, mint olyant még nem vette vizsgálat tárgyává”⁸⁹, de „rendszerének egész logikája ide sodor, hogy az ő szemében az egyediesítő mozzanat az anyag”⁹⁰ és hogy „a fajok is természetesen egységesek”⁹¹ és bár Aristotelesnél a lélek mint Eidosz „elsődlegesen egyetemes”⁹², ez nem zárja ki Aquinói Tamás értelmezését, amely szerint ez a lélek is „egyedi létet folytat”⁹³, minthogy „Aristoteles a lelket úgy definiálja, mint ontológiai valóságot, mint entelechiát, mely az életnek metafizikai középpontja és kútfeje”⁹⁴. A másik torzítás Aristoteles anyag-forma tanának evolúcióként való interpretálása, holott az anyag-forma viszony alakulásaiban az egyes létfokok diszkrétek és állandóak, nem pedig egymásba átmenőek.

A fejlődés-elve Schütznek két okból is szüksége van: először is

az egyház a század elején kénytelen volt feladni a fejlődés tagadását, minthogy az evolúció szemlélete annyira beivódott nemcsak a tudományos felfogásba, hanem az emberek köznapi gondolkodásába is, hogy enélkül semmiféle természeti, társadalmi jelenséget meg nem magyarázhattak; tehát a kauzális, determinista fejlődés-elvvvel célravezető Aristoteles teleologikus metafizikáját szembeállítani. Másodszor, ami ezzel szorosan összefügg: egy teleologikus fejlődés-eszme a neotomizmus szerint magában foglalja a kezdet és a vég kategóriáit is, amivel ha már egyáltalán kényszerül a fejlődéselv elfogadására, egyben cáfolni lehet a végtelen spirális fejlődés marxista koncepcióját. S végül Aristoteles alapvető metafizikai ellentét párhajai (potentia-actus, materia-forma, substantia-accidens, essentia-esse, relativum-abszolútum polarítások'')⁹⁵ alkalmasak a hármasütemű dialektika elutasítására, mely utóbbi a szintézisben az ellentétek magasabbrendű, megszüntetve-megtartását és újabb tézissé alakulását, valamint a folyamat végtelenségét jelenti, míg az aristotelesi „enantiologia”⁹⁶ szerint „a konkrét valóság mindig ezeknek az össze nem keverhető, egymásra vissza nem vezethető pólusoknak feszületes erőrendszere”⁹⁷.

Hogy „az aristotelesi kezdés vonalán folytatva”⁹⁸ csak bizonyos erőszakoltságok árán lehet szent Tamáshoz eljutni, vagyis hogy Aristoteles bizony korántsem idegenkedik a dialektikától, ahhoz – ha már nem átalijuk Aristoteles eredeti műveinek elmélyült tanulmányozását (a Topikát és a Szofisztikon elégchont) talán elegendő Gomperznek Schütz által is citált méltatlankodó szavait idézni: „Aristoteles mindenestől átvette az ellentétek tanának Herakleitos-tól eredő ősi örökét”⁹⁹.

Ezekután persze nem meglepő, hogy Schütznel a történelmiség nem az objektív valóság törvényszerűségeinek, az emberiség fejlődésének a haladás folyamatában érvényesülő általános összefüggések feltárását jelenti, hanem „az időnek az örökkévalósággal való találkozását és összefüggéseit az évszázadok folyamán”¹⁰⁰. S amikor e kettő közötti viszony alakulásait kutatja, kitűnik, hogy az emberi *megismerés* történetéről van szó, nemcsak abból, hogy Comte-ra utal, hanem abból a programból is, amelyet felállít a

maga történelembölcselete számára: „Itt állok az emberi gondolkodás legmegrendítőbb jelenségeinek egyike előtt”¹⁰¹, ami nem egyéb mint az a felismerés, hogy „ez a világ nem az igazi, legalább is nem az első és végső valóság, hanem mögötte vagy felette, vagy talán benne van egy másik, amely . . . nem az érzékeinkhez, hanem a lelkünkhöz szól”¹⁰².

Ami ezt a látszatvilágot illeti – csak ebben észlelhető változás keletkezés és elmúlás, születés és halál, vagyis időbeliség, az igazi világban mindez nincs, mert az maga az öröklét. Ez a kettősség azonban nemcsak az isten és világ kettősségében, hanem az emberben is, test és szellemként mutatkozik és bármennyire szoros kapcsolat van is a testi és szellemi élet között, bármennyire rá is van utalva az utóbbi az előbbire, az nem változtat semmit azon a tényen, hogy „a szellemi élet valami egészen más, mint a testi élet”¹⁰³.

Ez utóbbi szféra attribútumainak tulajdonítható aztán, hogy különböző formákban a történelem során előtérbe kerül a materializmus, legyen az pszichológiai, biológiai vagy mechanisztikus materializmus, – mindez azonban nem vonatkozhatik a szellemi életre, minthogy „az anyagnak nincs esze, tehát nem lehetnek törvényei sem, az anyag nem értékkel, tehát nem hozhat létre erkölcsiséget”¹⁰⁴.

Ilyen kiinduló pont felvétele esetén persze hiába hívnánk fel a figyelmet a gondolkodás, az értelem tárgyi alapjaira és társadalmi objektivációira, valamint a két valóságszféra – számos közbülső kategórián keresztül ugyan, de végülis egymással való – összefüggésére. De azt mégsem mulaszthatjuk el, hogy ne figyelmeztessünk Schütz érvelésének tautologikus jellegére, amikor a szellem örökkévalóságát, az „örökkévalóságra való ösztönrel” („Ewigkeitsdrang”), a végtelenséget a végtelenségre való ösztönrel („Unendlichkeitsdrang”) magyarázza, hiszen ezen az alapon (ha ugyanis minden jelenség megjelenését egy mögötte rejlő ösztön létének tulajdonítjuk, akkor ahelyett, hogy mindent), lényegileg semmit sem magyaráztunk meg.

Másik zsákutcába vezet az a kiinduló pontja, hogy „az emberi szellemtörténet első korszaka, mint a vallásos vagy mint Comte

kifejezi, mint teológiai jellemezhető¹⁰⁵, – ámha a szellemi élet, mint fentebb idéztük, valóban más, mint a testi élet, hogyan van az, hogy az emberiség szellemtörténete nem marad meg további fejlődése során is vallásos-teológiaiinak, hanem ebbe a fejlődésbe nagyon is belejátszik a másik, „egészen más élet”, Comte-nál maradván a metafizikai, majd pozitív korszak, mely a történelemre átvetítve, mint ipari korszak nagyon is materiális. Hogyan vált át az emberiség – akár pozitíve, akár negatíve értékeltük e változást – a szellemi síkról a testi síkra, ha azt valljuk, hogy „egy örök valóság van és ez a szellem. Egy emberi szellem van, amely örök életre hivatott. És ez az örökkévalóság az ember számára vagy örök élet vagy örök halál”¹⁰⁶.

Nem érvelünk azzal, amikor a földi élet értelmét és értékét keressük, hogy ti. „az ember a halál, az elmúlás, az időbeliség eme világában hogyan viselkedjék”¹⁰⁷, a válasz csak az a kibúvó lehet, hogy mindez csak „az örökkévalóság magasabb fényében”¹⁰⁸ tekinthető át, hiszen ez a felelet nem filozófiai, hanem dogmatikus teológiai – csupán idézzük Augustinus szavait, aki szerint: „ha valaki kérdezné, miért teremtette isten az eget és a földet, azt kell felelni: mert akarta. És ha tovább kérdezi, miért akarta, akkor az valami nagyobbat keres, mint isten akaratát, ilyesmi pedig nincs”¹⁰⁹.

Mindez pedig ugyanaz világegyetemi viszonylatban, mint amikor ezeket a jelenségeket a mögöttük működő ösztönökre vezetjük vissza. Ha isten akarata működik a világban – ez pedig abszolút, a legnagyobb, a tökéletes szabadság – akkor semmi értelme sincs annak, hogy a történelemben törvényszerűséget keressünk, hiszen isten, ha akarja, minden törvényszerűséget megváltoztathat, vagy megsemmisíthet és kedve szerint újat teremthet. Schütz történelembölcseletéből tehát mindössze azt a tanulságot vonhatjuk le, hogy neotomista szemlélet alapján „az emberiség küzdelme, hatása, törekvése, a népek és osztályok szenvedése és jobbra való törekvése” nem egy történelembölcselet, hanem csupán egy „eschatológia” tárgyául szolgálhat¹¹⁰.

Az eddig ismertetett filozófusoknak, ha nem is maradtak meg a neotomizmus általunk összefoglalt három gondolköréből a má-

sodiknál, azaz a természettudományokhoz való viszonyuknál, rendszerint a fizika új eredményeinek számbavétele és azoknak a vallásbölcselet hasznárafordítása volt a fő gondjuk.

Ezúttal olyan filozófus életmunkájának rövid átnézetére kerítünk sort, aki a századforduló idején hozzánk is elérkezett új biológiai és paleontológiai vívmányokat próbálja vallásbölcselete mérlegére tenni, illetve – még a neotomista törekvésekhez képest is konzervatív módon – ezeket a vívmányokat nem a vallás hitelveinek alátámasztására igénybevenni, hanem egyszerűen elutasítani.

Platz Bonifác (1848–1919) Cisztercita-rendi áldozópap és hittanár működésére gondolunk, akinek munkái közül említsük meg: „Az ember eredése, faji egysége és kora” (Budapest, 1884) c. nagyobb terjedelmű művét, „Az őseMBER kritikái méltatása” címen tartott akadémiai székfoglaló előadását (Budapest, 1909) és „Természettudomány és igazság” című világnézetét leginkább összefoglaló tanulmányát (Budapest, 1910). S ha mindjárt előjáróban Platz konzervatizmusának bírálatául Teilhard de Chardin tudományos magatartására utalunk, úgy véljük, hogy bár Teilhard tevékenységének súlypontja egy-két évtizeddel későbbre esik, nem követünk el Platz-cal szemben igazságtalanságot, még akkor sem, ha számításba vesszük – amit egyik munkája Előszavában jogosan felpanaszol – hogy „mint egy provinciális városnak lakója (akkoriban bajai főgimnáziumi tanár volt), nagymértékben érezte egy könyvtárnak, különösen az e szakba vágó tudományos folyóiratoknak a hiányát”¹¹.

Nem azt vetjük tehát Platz szemére, hogy a helyszínen, Ázsiában nem kutatott az ember ősei után, mint ezt Teilhard tehetette a 20-as évek közepétől, amikor csatlakozott a Sinanthropus feltárását végző tudóscsoporthoz; hiszen a tárgyilagosság érdekében párhuzamunk Teilhardnak csak arra a korszakára vonatkozik, amelyben még ő is a mások által feltárt és már feldolgozott leletek alapján formálta ki álláspontját és kettőjük összehasonlításában eltekintünk Teilhardnak a 30-as évekkel kezdődő második korszakától, amelyben már saját leleteit dolgozta fel és vont le belőlük általánosító következtetéseket.

Azokat az alapvető elveket szembesítjük, amelyek mindkettőjüket vezetik a rendelkezésükre álló adatok és irodalom megítélésében és azt a magatartásbeli különbséget, amelyet láthatunk, amikor egyfelől Teilhard megérteni törekszik, hogyan és miért keletkeznek és ragadnak meg tudományos főket és széles közönséget bizonyos eszmék, amelyek ténylegesen és látszólag ellenmondásban vannak a hitelvekkel, másfelől pedig Platz miként teszi túl magát minden tapasztalaton, ha azok nem támasztják alá előzetesen vallott nézeteit.

E különbség maga is magyarázatul szolgálhat a mai olvasónak, miért jutott el Teilhard addig, hogy kutatóvá váljék, – hogy kutatásai eredményesek lettek és gazdagították a szaktudományokat, a szerencsés körülmények összejátszása nélkül is esetleg – ám éppen úgy világossá válik, miért ragadt meg Platz annak ellenére, hogy otthonosan mozgott a paleontológia és paleoantropológia területén, szellemtelen és szokványos apologetikában.

Az az elv, szemlélet és módszer, amely kettőjüket elválasztja, mindjárt maga az evolúció. Teilhard jezsuita létére nem hunyt szemet az evolucionizmus és transzformizmus, mint számos jelenséget megmagyarázó elmélet előtt és arra törekedett már kezdő filozófiai írói korszakában, hogy vallásos hitelveit és az evolucionizmust szintézisbe hozza. Ezzel szemben – éspedig ugyanabban az időben, az első világháború előtti években – Platz mereven kitart a változatlanság elve mellett, mondván, hogy a szerves lény, ha különböző klimatikus viszonyok és a lét legváltozatosabb feltételei és körülményei hoztak is létre bizonyos módosulásokat, „lényeges vonásaiból nem veszített semmit, az maradt, ami volt. S ha van is változás, ez csak a külső alakra vonatkozik”¹¹²; s így, mint végső következtetést kereken kimondja: „A szerves természetben az állandóság törvénye uralkodik”¹¹³.

Az emberre vonatkozólag azután kénytelen sajátos elméletet felállítani, amelynek lényege, hogy az ember eredetére nézve alkotott hipotézisek nincsenek bizonyítva, a tertiár emberről testi maradványok nem maradtak fenn, létezése szintén csak hipotézis, viszont a diluviális ember „valóságos ember, kinek minden egyes jellemző

vonása ma is él az emberiségben”¹¹⁴. Ezzel azt akarja mondani, hogy az ősember és a mai ember között lényegbevágó különbség nincs, illetve „a diluviális ember, amint Európának zordon lakatlan klímájában a felfedezések révén szemünk elé kerül, minden további *emberi* vonatkozás mellőzésével vagy elhanyagolásával egymagában tekintjük mint olyat, akinek csak állati vonatkozása van. *Visszafelé* csak az állati nyomokat keressük és az emberieket soha... Az állati leszármazás hipotézise annyira uralkodik az elméken, hogy az európai ősembernek emberi vonatkozása iránt semmi érzékünk nincs”¹¹⁵. Azaz az ember eredetileg ugyanolyan volt, mint ma, elsősorban persze szellemileg és ha testének „bestiális vonásait” kell is konstatálnunk, azokat „talán csak a külső körülményeknek, életviszonyai lényeges megváltozásának kell tulajdonítani”¹¹⁶.

Miért e gondolatmenet? A fejlődésnek a tagadása, sőt visszafordítása? Azért, hogy hirdethesse, hogy „az ember magának Istennek alkotása”¹¹⁷, és ha végső soron konklúzióként Quatrefages-t és Du-Bois Reymond-t idézi, akik szerint „az ember eredetéről még mit sem tud”¹¹⁸, de nem is fog tudni (*ignoramus et ignorabimus*), így felállíthatja – tanulmányozása eredményeként – tételét: „A hívő szív megnyugvást lel Mózesnek azon szavaiban: teremte Isten az embert az ő képére és hasonlóságára”¹¹⁹.

Ami már most a részleteket illeti, azok taglalásába belemenni nincs értelme, hiszen a paleontológia és a paleoantropológia szinte hónapról hónapra új és új anyagokat tár fel, új és új eredményeket hoz, amelyek a Platz által számbavett adalékokat vagy kiegészítik vagy más megvilágításba helyezik, de mindenesetre könyvét szaktudományi tekintetben túlhaladottá teszik. Azok az érvek pedig, amelyeket akár a darwinizmussal, akár Ostwald, Häckel vagy Weismann elméleteivel, a biogenetikussal „törvényekkel”, a származástannal stb. kapcsolatban a mechanisztikus világnézettel szemben felhoz, akár találóak ezek, akár nem, semmiképpen sem involválják a teleologikus szemlélet igazát, – hiszen a dialektikus materialista felfogás mindkét irányzattal sikeresen felveszi a harcot, amiről per-

sze Platznak halvány sejtelve sincs és úgy gondolja, hogy a fenti alternatíva között kell a tudománynak választania.

Am ha le is mondunk Platz elméletének marxista kritikájáról és megelégszünk a pusztá immanens bírálattal, akkor is sajátságosnak kell tekintenünk azt a felsorolást, amely Newtontól Lord Kelvinig, Pasteurig és Helmholzig terjedően a természet „legnagyobb bűvarainak”¹²⁰ vallomásait tartalmazza, amelyek azt tanúsítják, hogy e nagy természettudósok tudományukat összeegyeztethetőnek tartották vallásosságukkal, sőt éppen hogy „a természet megismerésében szilárdultak meg az Isten iránt való hitben annyira, hogy ennek nyilvános megvallóivá lettek”¹²¹.

Platz végkövetkeztetése ugyanis mind e tudósok ismereteit illetőleg az, hogy „mindaz, mit a természet törvényeiről mondtunk, csak bizonytalanság, csak ingatag feltevés, melynek magvát megfogni, feltárni, megismerni nincsen módunkban”¹²², sőt a kérdéseknek „végtelen tömege merül fel, amelyekre semmi, de éppen semmi válasz sincsen” és „mind e kérdésekre azt kell válaszolnunk: nem tudjuk, nem tudjuk”¹²³.

Ez az agnoszticizmus vajon összeegyeztethető-e a tomizmussal, hiszen ha elfogadjuk azt az álláspontot, amelyet Platz hirdet, hogy ti. „a természetnek vannak törvényei, amelyeket Isten keze épített; de amelyeken, miként minden művein a mi gyarló szemünk átlátni nem tud”¹²⁴, – mi értelmé van a tudományos kutatásnak, miért törekszik a tomizmus arra, hogy demonstrálja: a tudomány és vallás nem mondanak egymásra ellent, egymásra vannak utalva?

Platz ugyanis a tudományok hipotetikus jellege mellett még azt is bizonyítani igyekszik, hogy a tudomány, amikor „elutasítja a csodát, s a metafizikai spekulációkat”¹²⁵, éppen hogy „csodát halmoz csodára, dogmát halmoz dogmára”¹²⁶, amikor az anyag és erő örökévalóságáról, „a természetnek örök vaserejű törvényeiről”¹²⁷, „egy rendkívül finom, immár nem mérhető anyagról, az éterről”¹²⁸, „az egyedüli igazi realitásról, az energiáról”¹²⁹ beszél és amikor az élő anyag rejtélyének feltárását igényli vagy programjába veszi.

Egyszóval, hogy csak az élő anyag problémájánál maradjunk, ha feltesszük a kérdést: „honnan eredt az első élő anyag, az első „élet”

a földön, e kérdésre a választ csak a „hivés” adja meg, bármely állásponton álljon egyébként valaki. A keresztény álláspont hiszi, hogy a mindenható Isten teremtette a *maga módja* szerint az élet csíráját; de a mechanikus világnézet vallója is a pusztán „hivésre” van utalva. S pedig minél durvább materialista valaki, annál inkább kell hinnie a vak véletlen mindenhatóságában és mindent átfogó bölcsességében.¹³⁰

Vagyis minden tudomány végső bölcsessége az a tautologikus állítás, hogy akár idealizmus, akár materializmus, az eredmény: dogma és teljesen egyre megy, hogy kiinduló pontnak, bázisfogalomnak istent vagy anyagot mondunk, egy ilyen axiomatikus kiindulópont „logikai szükségesség”¹³¹. A különbség talán annyi, hogy mindent Isten művének tekinteni sokkal egyszerűbb, mert pl. „a darwinizmus túlságosan sok hitet kíván meg az emberiségtől”¹³².

Ismét csak nem feszegetve azt a kérdést, hogy ha isten alkotásait nem vagyunk képesek megismerni, hogyan lehet az, hogy a tudomány feladata mégis ez: „a természet megismerése által felemelje az ember szellemét a mindenség végtelen hatalmú bölcs okának, Istennek nagyobb megismerésére”¹³³ – csupán idézzük Platz Bonifác saját megállapítását: „Az a nagy, az az óriási siker és hódítás, melyet a származástannak Darwin és Häckel által képviselt irányjai elértek, kétségtelenül annak tulajdonítandó, hogy ezen irányok a pozitív vallással ellentétbe helyezkedtek, s az istentagadásnak, az atheizmusnak terére léptek”¹³⁴. A tagadás szelleme mégis hatalmasabb lenne a mindenhatónál?

3. *Neotomizmus és marxizmus*

Ha már most rátérünk a neotomizmus harmadik témakörével foglalkozó vallásfilozófusainkra, akkor mintegy előfutárként tekinthetjük *Kozári Gyulát* (1864–1925), aki ugyanis még nem azok közé az egyházi bölcselek közé tartozik, akik a marxizmusnak a tomizmusba való integrálása érdekében írnak, hanem egyelőre még a pozitivizmusnak tulajdonít ilyen funkciót.

Kozári, aki mint pap és hittanár működött a pécsi, majd a nagyváradi hadapród iskolában, később pedig honvéd lelkész lett, nemcsak beállítottságánál, hanem környezeténél fogva is kevés támpontot talál a marxizmusban való elmélyedés szükséglete számára. S bár igyekszik „korszerű” maradni, – amiről nem is annyira filozófiai, mint irodalmi tárgyú írásai tanúskodnak (erre még lesz módunk utalni) – közvetlen Marxra való vonatkozást csak pár sor erejéig találunk nála és pedig amikor arról szól, hogy „a pozitivizmus, a determinizmus és a fejlődés elve sehol sem hatolt be oly mélyen és általánosan, mint a társadalomtudományok és a büntető jogtudományok körében”¹³⁵ és ennek illusztrálására a „Zur Kritik der politischen Ökonomie” előszavának ismert tételét idézi igen szabad és torzító fordításban, hogy aztán ez eszmék híveként tüntesse fel ne csak Engelst, Lafargue-ot, Kautskyt stb., hanem Sombartot, Adamsot, Rogert, Struwét és hasonlókat.

A fő tüzet azonban Comte-ra és tanítványaira, továbbá John Stuart Millre, Spencerre és Wundtra irányítja, minthogy a pozitivizmus szelleme az elsősorban, „mely a metafizika jogait támadja és leszorítja a tudomány, sőt a bölcelettudomány rangjáról, a determinisztikus tanok, a természettudományos módszerek kizárólagosságának hirdetése kapcsolatban a legábrándosabb természet tudományos elmélődésekkel és metafizikával, az evolúció gondolatával megbővítvé, átjárják a tudományos, filozófiai, esztetikai, pedagógiai és politikai szellemirányokat”¹³⁶ és mint ilyen, „a pozitív bölcelet a kereszténységre sokkal vészthozóbb, mint az anyagelvűség, könnyebben befellegzi a gondatlan kutató elméjét, leleplezett Isten-tagadás, édes méregkeserű méz”¹³⁷.

Programja ezért az, hogy a pozitivizmus alapelvét megdöntse, megcáfolja, mert akkor „halomra dől az anyagelvűség” is¹³⁸. És – fejtegeti – ha a pozitivizmus a tapasztalat tanúbizonyságára hivatkozik, akkor ellene ugyanezekkel a fegyverekkel kell harcolni: „mi is a tapasztalat hamisítatlan tanúságára s próbatételére hivatkozunk, s be fogjuk bizonyítani, hogy éppen a tapasztalat világánál dől meg a rendszer alapja”¹³⁹.

Áttekintvén fontosabb munkáit, mint a fent idézettet, továbbá

„Korunk Bölcselete” (Pécs, 1892), „Emberi Okmányok” (Budapest, 1910), Pascal (Budapest, 1914) stb.-t, nem nehéz megállapítani, hogy terjedelmes műveiben nem az általa vállalt programot valósítja meg és nem is a választott módszert használja, hanem buzgó lelkiismeretességgel sorra veszi a pozitívizmus képviselőit, részben az egyes országokban – s ne hallgassuk el, hogy úttörőként a magyar bölcsletben jelentkező pozitivistikus vonásoknak is utána jár – részben pedig az egyes szakágazatokban (történelem, jog, pedagógia, esztétika, vallásbölcslet, természettudományok stb.), de ezekkel való vita helyett inkább csak elutasítja őket és „szánakozik” rajtuk: „Szomorú látvány! – írja. – A vallás életerős talajában gyökerező morál romjain akarnak új világot alkotni, meg akarják fosztani az emberiségnek a Gondviselésbe vetett hitét és helyébe a kényszer hatalmával működő természeti erők hatalmát szeretnék léptetni, az erkölcsi törvényeket a megszokásból, a szükséges társadalmi létföltételekből, a hasznosságból, a létért való küzdelemből akarják leszámaztatni: a szeretet teljességét az altruismus sivárságával pótolják. Ez a rendszer megsemmisíteni óhajtja a szabad akarat és erkölcsi felelősség fogalmait. A szellemi és erkölcsi élet meg a természet törvényei között csak mennyiségi és nem milyenségi különbséget lát. Véghatárán a társadalmi, állami és vallási kötelek szétbontása. Igen! hiába mosolyog a pozitívizmus, fáj a szívünk e szép, igaz tanokért, a mi fennkölt és igaz tanainkért, a mi fennkölt és magasztos hiedelmeinkért; sajog a szívünk a szabadakarat, személyes felelősség, s öntudat, az erkölcs és vallás birodalmában véghezvitt rombolásokért, melyek corrosiv hatása megőröli az emberiségnek a jövő élet reményébe vetett hitét, s Prometheusként leláncolja a létért való küzdelem sziklájához”¹⁴⁰.

Ezzel az idézettel nem csupán azt akartuk illusztrálni, hogy lényegileg defenzívában van a pozitívizmussal szemben, és még a saját álláspontjának a szépségét és magasabbrendűségét sem képes felmutatni – igazságtartalmával meg sem próbálkozik – amikor éppen az emberi küzdés nagyságát becsüli le és a Gondviselésbe vetett hit és szabadakarat ellentmondásaiba bonyolódik, hanem az is kintünik már a fenti szövegből is, hogy tulajdonképpen az egyházi filo-

zófiával szemben álló minden irányzatot pozitívizmusnak bélyegez. Hogy nem tesz különbséget, mint a tárgyalt irányokból látható, nem csak a pozitívizmus két iskolája, a Comte–Spencer-féle „klaszszikus” pozitívizmus és a Mach-féle empiriokriticizmus között, hanem ide sorolja Wundt „voluntarisztikus idealizmusát”, Kidd és Ratzenhofer szociáldarwinizmusát, Chamberlain, Gumpłowicz fajelméletét, Le Bon tömegpszichológiáját, Tarde utánzás-elméletét stb. Ezek után nem csodálható, hogy a pozitívizmus előzményének tekinti Berkeley „phaenomenalismusát”, „a transcendens megismerésének lehetetlensége” révén Kantot és iskoláját¹⁴¹, „más oldalról a hegeli pantheismust”¹⁴² a pozitívizmus végállomásának mondja és, hogy a magyarokról se feledkezzünk meg, Böhm Károly filozófiáját Kant és Comte ötvözetének felfogva szintén a pozitívizmus-hoz sorolja¹⁴³.

Ebben az elfogultságában aztán észre sem veszi, hogy milyen támpontokat kaphatna a maga számára éppen a pozitívizmustól, és pedig nemcsak Comte vallásos korszakából, hanem más, általa elutasított szerzőktől is. Így nem használja ki Huxley mondását, hogy „a pozitívizmus katolicizmus kereszténység nélkül”¹⁴⁴, sem Spencer állítását, hogy „minden tudomány misztériumban végződik”¹⁴⁵. Nem veszi tekintetbe mindazt, amit J. St. Mill „Auguste Comte and Positivism” (London, 1865) c. munkájában írt: „A pozitív gondolkodásmód nem szükségszerűen tagadása a természetfölöttinek, mikor minden probléma megfejtését a dolgok eredetéről visszautasítja. Ha volt kezdete a mindenségnek, úgy a kezdet természetfölötti okra vall”¹⁴⁶ – hiszen ez a fogalmazás – még ha a végső kicsengésében agnoszticista is – igen közel áll a tomista causa-k istenbizonyítékaihoz.

S nem tanúsít megértést Comte általa is megállapított törekvése iránt, aki „a bölcséletet vallássá akarja átváltoztatni”¹⁴⁷, hiszen Comte szerint a vallás az emberi lét teljes összhangzata, az emberi lélek normális konszenzusa. A vallás létesíti és erősíti meg ezt az összhangot, amennyiben egyrészt az emberi belsőt egyesíti a szeretet kapcsával, másrészt összetűzi a külső világgal a hit által. Kozárinak nincs érzéke az iránt, hogy felfogja: a 19. század máso-

dik felében a természettudományok rohamos fejlődése következtében és a kapitalizmusnak szinte az egész világra való kiterjedése, továbbá a „tőke és a nyomor akkumulációját” kísérő társadalmi jelenségek folytán, az emberek hite a hagyományos vallások dogmaiban megrendül és a comte-i „pozitív vallás” éppen ezt a hitet hivatott helyreállítani. S így korántsem gúny, hanem az új életérzés pontos kifejezése, amikor Macaulay szerint a pozitívizmus alapdogmája: „Nincsen Isten és Comte annak prófétája”¹⁴⁸.

Kozári nem tud olyan rugalmas lenni, mint egyháza, amely sokféle módon kísérletezik, hogy számot vessen a megváltozott viszonyokkal és azokhoz alkalmazkodva elérje stratégiai fő célját, az emberekre való befolyásának biztosítását. Kozári nem képes lazítani az istenképzetten sem, és nem látja meg Comte „Grande Etre”-je, Spencer „Unknowable”-ja, Taine örök axiómája stb. stb. mögött ugyanazt az elvet, amelyet Kozári csak akként tud felfogni, hogy az „a kereszténység személyes, végtelen, mindentudó, mindenható, végtelenül bölcs, szent és igazságos Istene”¹⁴⁹, amint hogy elveti a miszticizmust, tradicionalizmust és a „közvetlenségi kedélyvallásosságot”¹⁵⁰. „Aki Isten létének bizonyítását elveti – írja – és az emberi értelem bíróságából kizárja, az bebizonyíthatatlan, s bizonytalan alapra állíthatja fel a hitrendszert... Ezt az alapot mi el nem fogadhatjuk, mert a természet fölött való isteni rend, s beavatkozás a természet rendjének, mint saját alkotásának és mesterművének ellent nem mondhat... A hit és tudás különböznek ugyan, de nincsenek ellentétben”. S ami számára a legfőbb érv: „A vatikáni zsinat kimondotta, hogy Istent mint a dolgok ősz okát és végső célját értelmünk természetes világával és bizonyossággal megismerhetjük a teremtetett dolgokból”¹⁵¹.

Ilyen alapállásból persze aztán hiába próbál korszerű, modern lenni azzal, hogy Wilde-dal, Baudelaire-rel, Verlaine-nal, Anatole France-szal, Zolával, Gorkijjal, sőt az olasz futuristákkal is foglalkozik és Ady Endréről ír, akinek „erkölcsi világnézetét, testkultuszát, dekadens erkölcstelenségét, eratomániáját, titánkodását, nietzschei pimodankodását, stirneri egotizmusát, fajgyűlöletét”¹⁵² elítéli, megállapítja, hogy „közeledett a tiszta, szent, örök költészet, a ma-

gyar tradíció forrásaihoz” és „ha ebből a szent, nagy, örök forrásból merít költői ihletet, nagy költő lesz”¹⁵³.

Modernsége ugyanis még csak nem is külső máz, hanem a „decadence”¹⁵⁴, az emberi külső és belső világ hanyatlásának és romlásának demonstrálása, és annak hirdetése, hogy az emberiség jövő boldogulását csak az egyházi tanítások hű követése, az azokhoz való visszatérés biztosíthatja. Így, mivel még így sem hunyhat szemet a természettudományok nagy eredményei előtt, újból meghirdeti a skolasztika kettős igazság elvét: „Mi köze van a teológiának a természettudományokhoz? – teszi fel a kérdést. – Illetékes bíró-e a transzformizmus kérdését illetőleg? Habozás és minden tétova nélkül kijelentjük, hogy ezen kérdésben teljesen illetéktelen bíró. Ha a hittudós e kérdésben döntené akar, verdiktjét nem a teológia, hanem a természettudomány és bölcsélet nevében kell formálnia. A természettudós és bölcselő ítélje meg függetlenül az ő főhatóságukat megillető tartományukban. Viszont méltán megkövetelhető az elemi módszertan kategorikus imperativusa szerint, hogy a természettudomány is megtartsa a módszerét megillető határokat”¹⁵⁵.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy itt a teológus utasít rendre. Ellenkezőleg, mivel a „természettudós nem csak szaktudós, hanem doktrinár, bölcselő és teológus is egyetlen egy konkrét élő személyben”¹⁵⁶, nem tiltható meg, hogy át ne hágja a határokat, ha a teológiai igazság megmentéséről van szó. Így, ha az evolúciót nem is tagadja, de azt állítja, hogy az „legjobb esetben hipotézis”¹⁵⁷ és hat pontba foglalja azokat a „zátonyokat”, amelyeken „az evolúció világtörvénye megakad”¹⁵⁸ és ezek nem mások, mint a teológia hitelvei. S így „a természettudomány hiába kísérelte meg a dualizmus kiküszöbölését”¹⁵⁹, hiszen: „természettudomány és metaphysika . . . ; fejlődés, de nem szükségszerű külső kosmikus természettörvények erejével . . . bölcsélet és tudomány egy anyaméhből születtek. Ikertestvérek. Bölcsélet nélkül nincs tudomány; tudomány nélkül nincs bölcsélet”¹⁶⁰.

Csak hogy a természettudományok fejlődése nem jelent egyben haladást is. Sőt: „habár legkevésbé sincs szándékunkban kicsinyelni a természettudományokat, de nem tehetünk róla, ha a köztapasztá-

lat tanúsítja, hogy a természettudomány vívmányai együtt jártak az értelem és ítélet egyoldalúságával”¹⁶¹.

Hasonlóképpen nem indokolt Comte fejlődéselve, aki „a vallásos szellemnek, mely az emberiség első szellemi életnyilvánulata, folytonos hanyatlását tételezi fel. Minő alapon? Ha az emberiség szellemi életnyilvánulatainak kezdetén a vallásos és pozitív szellem megnyilatkozott, mi az oka annak, hogy a vallásos szellem folyton hanyatlott, a pozitív szellem pedig növekedett? A vallásos szellem kifejlődése hanyatlás, a pozitív szellem haladása pedig tökéletesedés? Nem vallás a pozitivizmus csúcspontja?”¹⁶² S itt még csak felteszi e kérdést, a 3. kötetben már jogosultnak érzi magát arra, hogy a comtei három stádium irányát megfordítsa: „Az emberrel veleszületett tehetség kifejlődése a pozitivizmus, a metaphysica és a theológia. Positivismus: tapasztalat az alap, metaphysica a templom hajója, melynek betetőzése, koronája a theológia”¹⁶³.

Vajon e merevségre, dogmatizmusra, s ugyanakkor harcias szenvedélyességre elegendő magyarázat-e, hogy az ecclesia militans e képviselője egyben miles is? Úgy véljük, nem és annál kevésbé, minthogyha áttekintjük a pozitivizmus és rokonirányok történelmi szerepét, azt kell mondanunk, hogy abban az időben, amikor Kozári dörgedelmeit írja, nagyjában és egészében a pozitivizmus már kijátszott kártya.

Maga Comte írja halála előtti évében, 1856-ban, hogy „a katolikusok, a pozitivisták bölcseleti és társadalmi elmélkedéseit egyesíteni kell . . . kényszeríteni kellene mindenkit, ki Istenben hisz, hogy katolikussá legyen; a hitetleneket pedig hogy pozitivistákká legyenek”¹⁶⁴. És halála után alakult pozitivista iskolák, helyesebben egyházközségek egy-két évtizeden át ápolták a mester tanításait, de ezek az egyesületek lassanként elporladtak és az új század küszöbén már alig maradt nyomuk.

Spencer fejlődéselméletének, amely csak mennyiségi változásokat ismer el, racionális magja, az evolúció gondolata, más motívumokkal, darwinizmussal stb. gazdagítva, átment ugyan a közgondolkodásba, de a spenceri korlátokat áttörve, mint dialektikus materializmus vált a tudományos és társadalmi haladás egyik ténye-

zójává, ugyanakkor biológizmusát, amely a burzsoázia uralmának természeti törvényként ható örök érvényűségét hivatott alátámasztani, de különösen egyensúlyelméletét, amely az osztályérdekek harmóniáját tételezi, maradnak, sőt visszahúzónak értékelte már életében is a századforduló előretörő munkásmozgalma.

A „klasszikus” pozitívizmus német képviselőjének Eugen Dühringnek elméletét – és egyben a munkásmozgalomra tett hatását – alaposan paralizálta Engelsnek az Anti-Dühringje és ha Renan és Taine haladó tendenciáiban ellenkezőjére fordult filozófiai az 1870–71-es vereség és a párizsi kommün következtében megrendült polgári entellektüelek életérzését jól kifejezték és népszerűsége tettek szert, „a tömegek politikai és szociális törekvéseivel való szembe-fordulásaik”¹⁶⁵ révén a századforduló idejére már nem maradt más belőlük, mint por és hamu.

Csakhogy . . . ami a fejlettebb Nyugat-Európában túlhaladottá és érdektelenné vált, a sokszor emlegetett történelmi fáziskülönbség miatt, nálunk a feltörekvő burzsoázia és a radikális kispolgárság haladó szellemiségének kifejezőivé vált.

Ezt a jelenséget részletesen taglaljuk majd a pozitívizmus magyar híveinek munkásságával kapcsolatban, – most csak azért utalunk rá, hogy megvilágítsuk azt a hevességet és türelmetlenséget, amelyet iránta Kozári tanúsított. Ha egy francia, angol vagy német saját nemzete filozófiatörténetének perspektívájából tekintené Kozári bölceletét, bizonyára szélmalomharcként értékelné, ám felidézve hazánk századeleji történelmi miliőjét, megérthetjük, hogy Kozári a feudális intézmények és társadalmi rendszer tartóoszlopaként szereplő egyház és dogmái integritásának védelmében korántsem chimérák ellen vette fel a küzdelmet.

Hasonló elméleti problémákat és magatartást találunk *Jehlicska Ferenc Rezső* (1879–1939) budapesti hittudományi egyetemi tanár munkásságában, aki miles mivoltát nem a hadseregben, hanem a politika területén juttatja érvényre (1906–7-ben országgyűlési képviselő), de az első világháború után mind vallásbölceleti, mind politikai működésében kikapcsolódott a magyar közéletből. 1918-ban Pozsonyba költözött és a pozsonyi egyetem kormánybiztosává ne-

vezték ki, a szlovák autonóm államért való kiállása miatt azonban emigrálnia kellett, egy ideig Washingtonban volt egyetemi tanár, majd Európába visszatérve, a Genfben megalakult Szlovák Nemzeti Tanács elnökeként tevékenykedett.

Épp úgy, mint Kozári, a pozitívizmusban látja a vallásos világnézet legfőbb veszedelmét, de az ellene folytatott küzdelmében az etika és a jog területére specializálja magát. Kozárinál egy lépéssel tovább megy a marxizmust illetően: nem számítja egyszerűen a pozitívizmus irányai közé, de annak ellenére, hogy egyes kérdésekben már kifejezetten is foglalkozik a marxizmussal¹⁶⁶, és fő ellenfele, Pikler Gyula ellen írt munkájában¹⁶⁷ inkább a pozitívizmust értékeli marxizmusnak, mint fordítva, mégis, amikor a marxizmus témakörével foglalkozik, akkor nem Marx és Engels műveire támaszkodva taglalja a szociális kérdéseket, hanem XIII. Leó pápa által 1891-ben kiadott „Rerum novarum” kezdetű enciklikájából, de főleg Földes Béla „Socialismus” c. (Budapest, 1910) kétkötetes munkájából merít és legjobb esetben Anton Menger, Rudolf Stammner, Werner Sombart és más hasonló „szocialista” szerzők műveiből vett érveket sorakoztat fel.

Ami Piklerről írt könyvét illeti, Jehlicskára pontosan illenek azok a szavak, amelyeket ő használt Pikler ellen: „Az olvasó az ő könyveiből tulajdonképpen csak Pikler szívébe és veséjébe lát bele, de nem a jog mibenlétébe; megismeri politikai vágyait és törekvéseit, nem pedig a jog valódi keletkezését és alakulását. Hogy a tudományt e célra meg is kell hamisítani, a valóságot sokszor elferdíteni, az Piklert nem feszélyezi”¹⁶⁸. Nos, ami Piklert illeti, az ő elméletével, szerepével, szociális funkciójával részletesen lesz még alkalmunk foglalkozni, ezúttal pedig valóban Jehlicska „politikai vágyait és törekvéseit” vesszük szemügyre abban a torzító tükörben, amelyben Pikler elméletét akarta bemutatni.

Először talán mutassunk rá arra a denunciálásra, amelynek végül meg is lett az eredménye: Piklert megfosztották katedrájától. Azt írja ugyanis, hogy „az ő egész belátásos elmélete a kommunista célokat szolgálja... Ennek megfelelően Pikler nem program alakjában adja elő a maga törekvéseit, hanem a tudomány ruhájába öltöz-

teti azokat. A nemzeti és a vallási eszmét egyenesen és nyíltan támadni kockázatos lenne, ugyanezen eszméket a tudomány nevében diszkreditálni, tekintélyüket aláásni nem jár veszedelemmel”¹⁶⁹. Hogy azzal járjon, természetesen gondoskodtak az ilyen könyvek, mint a Jehlicskáé, aki persze nem elégedett meg azzal, hogy Piklert kommunistának „bélyegezze” és azt állítja, hogy „Pikler belátásos törvénye alapján véve ugyanaz (mint a történelmi materializmusé), csak lélektani formába öntve”¹⁷⁰; nemcsak arról téve tanúbizonyságot, hogy fogalma sincs a történelmi materializmusról, amely ellen egyébként Pikler, mint majd látni fogjuk, fel is lép, hanem arról a következtelenségről is, amikor a belátásos elméletet a 17. és 18. századbeli forradalmi észjog felújításának, helyesebben egy alantas kiadásának tekinti, mondván: „Hát Rousseau és társai nem voltak-e belátásosak? De igenis. Csakhogy az ő belátásuk nem volt patkányszemű belátás.”¹⁷¹

Az olvasó ne gondolja, hogy ez a durva, sem teológushoz, sem „tudóshoz” nem illő hasonlat, a vita hevében bekövetkezett véletlen elcsúszás. Nagyon is programszerű és módszeres és a valóság fent említett elferdítése és elvcsúsztatás azok az eszközök, amelyekkel Jehlicska dolgozik. Így a belátásos elméletet – melleleg azonosítva a kommunista elvekkel – a következőképp interpretálja: „Az élvezet lévén az emberi létnek legfelső és végső célja, a társas életnek nincs más feladata, mint az, hogy az embernek a lehető legnagyobb élvezetmennyiséget biztosítsa. A legtöbb élvezeti tárgyat a kommunista társadalom képes produkálni, ezért a mai társadalmi berendezkedést lassanként a kommunizmussal kell felcserélni.”¹⁷²

Hogy ebben, valamint abban a megállapításában, mely szerint „a kommunisták valamennyi ember egyenjogúságáért küzdenek”¹⁷³, akaratlan elismerés van, azt észre sem veszi és azt hiszi, hogy az alantas fogalmazással ellensúlyozza mindazt, amit a kommunizmus, mint az emberi társadalom eddig elképzelhető fejlődési tetőpontja jelent. Így nem egyszer, látható gyönyörűséggel idézi *Bodnár Zsigmond* (1839–1907) „hitvédelmi” eszmemenetét, aki többek között ezt írja: „Pikler és számos barátja nagyon messze megy a szociális felfogásban. Felebaráti szeretetök nem ábrándozik

embertársai szabadságáról, hanem anyagi és érzelmi jólétéről. Ha szertelenkedni és gúnyolódni akarnék, azt mondanám, hogy ideájok egy emberi hizlalda, melyben a kiszabott robotmunka után mindenki megkapja elégséges ételmi adagját és a neki meg más gyönyörökből megillető részét”¹⁷⁴.

Hasonló nívón mozognak Jehlicska elképzelései is a kommunista társadalomról. A „kommunista eldorádóban”¹⁷⁵ „a tömeglustraság valódi orgiákat ülné”¹⁷⁶, arról, hogy az aláásna minden emberi eszményt és intézményt, mint vallás, nemzeti eszme, család stb. nem is beszélve. Azt, hogy a marxizmust elparentálja, „a történelmi materializmus csődjéről”¹⁷⁷ szólva, és hogy „ma már csak az elmaradottak ragaszkodnak az ortodox marxizmushoz, melynek félszégeit kimutatták a szociológusok”¹⁷⁸, már megszokhattuk az elmúlt évtizedek során, – ám, hogy magukat komoly tudósoknak tartó, egyetemen és az egyházi életben vezető ideológusként szereplő nagyságok mire képesek és mily tudatlanságot árulnak el, hadd idézzük, – ha csak kordokumentumként is – Jehlicska Marxot interpretáló szövegét: „Marx Károly az ökonómiai formulával dolgozik. Miért nem ismert el velünk született eszméket az ismeretelméletben Locke? – kérdi Marx. A felelet egyszerű: mert polgárpárti volt, ellensége volt a feudalistáknak, ellensége minden jognak, amelybe az ember beleszületik. Ellenben: miért fogadott el ily velünk született eszméket Descartes? Nos hát, mert feudális érzelmű volt. Miért hagyták el az emberek a sok isten imádást és miért lettek monoteistákká? Mert egy istent tisztelni olcsóbb, mint tisztelni az egész népes Olimpust. Punktum. Mi volt a kereszténység? Proletármozgalom. Mi a protestantizmus? Polgári forradalom. Nem nagyszerű ez?”¹⁷⁹

Az ember azt hinné, hogy olyasvalaki, aki mellel egész sor „vallási, erkölcsi, társadalmi és tudományos igazságokat” ismertető, a Szent István Társulat kiadásában megjelenő hitvédelmi füzet szerzője, ennél mélyebbre már nem süllyedhet. De nem így van. A színvonalat talán feltüntethetjük saját szavaival, amelyekkel jellemezni akarja Pikler elméletét: „Mi a jog? Üzlet. Mi hozza azt létre? A hasznossági mérleg. Mi fejleszti a jogot? A spekuláció. Min-

dent megmagyaráz a spekuláció, a bruttó, nettó haszon, a rebach, a dividenda, az utilitárius belátás. Akárcsak egy zsidárust, egy »grájlert« hallanánk beszélni, olyan beszéd ez”¹⁸⁰.

Nem; ez a beszéd a buták szocializmusáé, az antiszemitizmusé. Nem ötlik eszébe, hogy amit itt jellemez, az bizony a kapitalizmus, nem pedig a kommunizmus, amivel előbb még Piklert vádolta. Azt a közöset látja csak, hogy Marx is, Pikler is – zsidók. Ez pedig eléggé azonos platform az ő elvakultsága számára. „Piklertől nem azt tudjuk meg voltaképpen – írja –, hogy mi a jog, hanem azt, hogy mit tartanak a jogról a semiták”¹⁸¹. „Nem csodálkozunk azon – írja később –, ha egy izraelita, mint aminő Pikler, nem tudja magát beleélni a kereszténységre áttérő nemzet lelkületébe és általában véve a kereszténység szellemébe”¹⁸².

Nem tesszük fel a kérdést, vajon a hitvédő Jehlicska a keresztény szellemmel összeegyeztethetőnek tartja-e a denunciálást („Pikler tana destruktív tan” – ez könyve XXIV. fejezetének címe), úgyhogy ugyanakkor, amikor kénytelen elismerni, hogy „az izraeliták egész élete előkészítő jelleggel bírt az Újszövetségre”¹⁸³, a pikleri filozófiát nem e filozófia tartalma miatt, amelynek a marxizmussal való szembenállását még lesz módunk taglalni, hanem Pikler származása miatt akként értékeli, hogy az abban megnyilatkozó „sémi faji karakter”¹⁸⁴, „korunk túltengő önzése, materializmusa, kufár gondolkodásmódja nem egyéb, mint folytatása azon áramlatnak, amely a történelmi materializmust is létrehozta”¹⁸⁵.

Az aztán már a komikum határát súrolja, milyen attribútumait sorolja fel ennek a faji karakternek. Ezek ugyanis: „a szubjektivizmus, a voluntarizmus, az egoizmus, az anyagelvűség, és a jog iránti kevés érzék”¹⁸⁶. Nos, ezek az alapvető tulajdonságok jobbról és „balról” egyaránt nem éppen azoknak az államférfiaknak a karaktervonásait asszociálják-e a mai olvasókban, akik az antiszemitizmusban jeleskedtek?

De ha ilyen alantasságokkal találkozunk Jehlicska „filozófiájában”, miért nem térünk hallgatással napirendre felette? A vele való foglalkozásnak több oka van, és nem a legnyomatékosabb az, hogy a maga idejében nagyon is hangadó volt és így a korkép nem lenne

teljes nélkül. Sokkal inkább azért hozzuk a mai nemzedékek emlékezetébe, mivel az első világháború előtt jelentős szerepe volt a magyar polgári törvénykönyv előkészítő munkálataiban, amelyben a tomista természetjogi elveket igyekezett érvényre juttatni és amely elveknek a mai közgondolkodásban és politikai életben is nagy szerepük van (így a polgári filozófia azzal támadja a marxizmust, hogy ha nem fogadja el a természetjogot, mint amely a tételes jog fölött mint szankció vagy mint axióma áll, hanem a pozitív jogot az uralkodó osztály akarati megnyilvánulásának, tehát érdekvédelmi eszközöknek tekinti, akkor ezzel közvetve igazolja a fasiszmus-hitlerizmus minden galádságát, beleértve a népiirtást is, amelyet jogi „megalapozással” hajtott végre), továbbá azért, mert Jehlicska mint a szlovák autonóm törekvések nemzetközi szószólója és teoretikusa, szellemi atya volt a klerikális és sovíniszta mozgalomnak, amely az 1938 utáni Szlovákiában a fasiszta rendszer uralomrasegítésében nagy szerepet játszott.

Nem kis nehézségekkel találta magát szemben ama törekvésében, hogy a 17. és 18. századi észjogot, amelynek egyik leszármazottjaként tekintette a Pikler-féle belátásos elméletet is, mint kontradiktórikus ellentétet állítsa be a tomista természetjoggal szemben. Hogy ezt megtehesse, arra volt szüksége, hogy kiaknázza a „természet” fogalmában rejlő kétértelműséget és nemcsak a natura naturans és natura naturata közötti – a skolasztika által megkívánt – megkülönböztetést mossa el, hanem a tomista aktív és passzív magatartás princípiumaként tekintett fogalmat is egyszer transzcendensnek, másszor immanensnek értelmezze aszerint, hogy melyikre van szüksége bizonyos társadalmi intézmények, cselekvések apologetizálása érdekében.

Elképzelése természetszerűen az, hogy először van az isten, „aki a dolgok természetes rendjét megalkotta”¹⁸⁷, és ez nem egyéb, mint a természet céljának a megvalósulásához szükséges keret. Nos, amíg azonban „az élettelen tárgyak, továbbá a növények és az állatok, melyek ésszel felruházva nincsenek, készségesen szolgálnak a természet céljainak”, addig „az ésszel és szabad elhatározással bíró ember követheti, előmozdíthatja, de másrészt akadályozhatja és

meg is ronthatja azokat”¹⁸⁸. Vagyis: ha az élettelen és az embert kivéve az élő természet a maga pusztta létezésével megvalósítója az isteni rendnek, a természet céljának, mi szüksége volt istennek ahhoz, hogy ilyen zavaró körülményt is teremtsen, amilyen az ember?

Ha e kérdésre azzal felelünk, hogy míg az előbbiek tudattalanul eszközei a természetnek, addig „a Teremtő az értelmes lényeknek, az embereknek megadta a képességet, hogy a dolgoknak rendjét, a világtervet, jelesen az erkölcsi fő szabályokat, melyeket Isten öröktől fogva alkotott, a fő vonásokban megismerhessék; az örök törvény az értelmes emberi lélekben, mintegy visszatükröződik”¹⁸⁹ – akkor ez ismét vagy ellentmond annak, hogy az ember aktív magatartást is tanúsíthat, ahogyan Aquinói tanítja, azaz szabadakarattal bír, vagy pedig minden értelmes belátás szükségszerűen egybeesik az isteni szándékkal és ez esetben ennek legteljesebb megvalósulása a robespierre-i észvallás, vagy méginkább a pikleri belátás, amely pedig mint látjuk, Jehlicska szerint a történelmi materializmusba, sőt a kommunizmusba visz, hiszen „az ember Isten legfőbb joghatósága alól soha nem emancipálhatja magát”, az ember nem lehet „teljesen független, önálló lény, valóságos kis isten, aki a saját kis esze szerint semmi magasabb bölcsességet nem kérdezve, intézheti a maga ügyeit”¹⁹⁰.

Ezzel a gondolatmenettel tehát épp úgy nem oldja meg az általános ész és az egyes ember belátása közötti viszony kérdését, mint ahogy nyitva marad az észjogot követelő Rousseau problémája is a volonté générale és a volonté de tous egymáshoz való kapcsolatát illetőleg. Tisztázatlan persze az is, hogy melyek a természet céljai, illetve Jehlicskánál is, ahogyan ezt más tomistáknál már találtuk, egy circulus vitiosusba ütközünk, amennyiben isten azért teremtette a természetet, hogy a természet célja megvalósuljon, ehhez viszont úgy látszik, végül is szüksége volt az emberre, aki azt megvalósítja. Ez a cél nem más, mint Isten dicsősége, vagyis az a folyamat, hogy az ember – szabadakarattal bírván, tehát képes a rossz cselekedetre is – legyőzze – ismét csak isten segítségével? – önnönmagát és jót cselekedjék, amivel előmozdítja a természet céljának megvalósulását. Egyszóval isten igazolja az embert, az ember igazolja istent és

mindezt csupán azért, mert isten nem elég önnönmagának és önnön-maga mivoltában – vagyis nem mindenható.

Nem folytatjuk tovább ez eretnek gondolatot, amely pedig egyenesen következik Jehlicska előfeltételeiből, hanem visszatérve Jehlicska eszmemenetéhez, azt kell látnunk, hogy mindez azért van, hogy szükségszerűnek állíthassa be isten léte mellett a természet létét, a természet mellett az ember, mint szellem létét és ugyanakkor ne csak konstatálhasson egzisztenciákat, hanem értékelhessen is, azaz megkülönböztetést tehessen az egzisztencia és esszencia, valamint a jó és a rossz között. Így adódik isten, mint kiindulópont létéből, egyben az isteni tudat, mint az emberi cselekedetek szankciója, és nem veszi észre, hogy nem kontradiktorikus ellentmondás van e felfogás és az ún. történelmi jogi iskola álláspontja között, mely utóbbi az emberi cselekvés értékelését illetőleg a szankciót a nemzeti tudatban véli felfedezni.

Ugyanezen a vonalon aztán folytatható a gondolatmenet egész a Jehlicska által nemcsak elutasított, hanem végveszélynek kikiáltott utilitarizmusig, melynél a cselekvés helyességének, értékének igazolása az egyéni tudat által történik. Márpedig az emberi ítélő észben az isteni szikra nyilvánul meg, így az értékekben nem az a különbség, hogy az egyik abszolút, a másik relatív, hanem csupán a terjedelmüket illetőleg.

Ez mutatkozik meg Jehlicskánál akkor, amikor szerinte minden emberi cselekvés az erkölcs területére tartozik és a jog csupán ennek az erkölcsnek egy része¹⁹¹. „Az erkölcs ti. *minden* irányban szabályozza az ember cselekvőségét; megszabja kötelességeinket Isten, felebarátunk és önmagunk iránt”¹⁹². Ez a hármasság, amelyet a fentiekben megfogalmaztunk, lévén isten az abszolút érték, felebarátunk a nemzet (pontosabban nem annyira a történelmi fejlődés egy fázisához kötöten a társadalom) és végül az egyén mint önérték, mint értékhordozó személyiség.

Az erkölcsnek és a jognak, mint egésznek és résznek az egybeesése, tehát nem annyira a történelmi jogi iskolának hadüzenet, mint inkább Kantnak, aki élesen elválasztotta egymástól a legalitást és a moralitást és ha ehhez hozzávesszük, hogy Kant nem a

vallásból vezeti le az erkölcsöt, hanem az erkölcsre alapozza a vallást, továbbá, hogy Kant történelemszemléletében naturalista, amennyiben az ember harc útján – a „társiatlan társiasság” következményeként valósítja meg az őt eszköznek tekintő természet rejtett célját, azt, hogy a Természet legfőbb alkotása, az ember, a maga képességeit a legteljesebb mértékben kifejlessze, ami mellesleg egy alkotmányos állam keretei között mehet végbe, – akkor érthető, hogy Jehlicska Kanttal szemben is olykor olyan heves kritikára ragadtatja magát, mint amilyent a 18. század észjogával és a marxizmussal szemben tanúsít.

Am ahhoz, hogy a kanti álláspontnak az ellenkezőjét állíthassa, szüksége van olyan vulgarizálásra, hogy a társadalmat és államot nem különbözteti meg egymástól¹⁹³, azon az alapon, hogy „állami élet nélkül nép eddig nem találtatott, s hogy az állam intézménye az emberiség életének összes viharai közepette is mind mai napig fennmaradt, arról beszél nekünk, hogy itt a természet által szándékolt intézménnyel állunk szemben, nem pedig emberi önkény törékeny alkotásával”¹⁹⁴, – egyszóval társadalom, állam, erkölcs, jog, család isten rendelése, azaz örök törvények, amelyeket a természetjog összegez, és most már csak az a kérdés tisztázandó, „vajon ugyanez az isteni eredetű természetjog a javaknak közös bíráását és használatát írja-e elő, vagy pedig a *magántulajdont* posztulálja”¹⁹⁵?

„A priori tekintve a dolgot, elképzelhető – írja – hogy a vagyon communista berendezkedés mellett is megtehetné az embereknek azt a szolgálatot, amelyre rendelve van. Sőt a történelem tanúsága szerint a társadalmi élet első, primitív stádiumain a közös tulajdon bizonyos mértékben szerepelt, s a nomád törzseknek szükségleteit úgyahogy kielégítette.”¹⁹⁶ Konklúziója természetszerűen az, hogy „ha konkrét alakjában tekintjük az emberi természetet, s nemünknek magasabb fokú társaséletre való hivatottságát és képességét, azt kell mondanunk, hogy a földi javak csak a magántulajdon alapján való berendezkedéssel nyújthatják az embernek azt, amire szüksége van”¹⁹⁷. Mindezt primitív okadatolással, amelynek során a malthusi túlnépesedésre, az embernek a kellemetlen és nehéz

munkáktól való húzódozására, a lustálkodásra való hajlamra stb. való hivatkozással igyekeznek indokolni.

„A communista államban senki sem törné magát, ha nem hajtának” – állítja – tehát „a szabadságnak és a rendnek synthesise a communista társadalomban nem valósítható meg”¹⁹⁸, és e tételével nem éppen összhangban arra a következtetésre jut, hogy „ha mindenki kénye-kedve szerint választhatná munkakörét, foglalkozását, akkor a legnagyobb anarchia kapna lábra”¹⁹⁹, mely gondolatmenetből a legnagyobb erőfeszítéssel is csak az látható, hogy a kommunista társadalom külső kényszerrel bírja rá az embereket a munkára, míg a magántulajdoni rendszerben „munkakedv, szorgalom és kitartás” természetes tartozéka az embernek ahhoz, hogy „a kemény, unalmas és kellemetlen” munkákat is szívesen vállalja²⁰⁰.

Persze ebből az is következik, hogy ha a magántulajdonnal nem bírók a maguk számára emberi életviszonyokat akarnak kiharcolni, akkor azonnal szembekerülnek azokkal, akik a magántulajdonukban élvezett „szabadságukat” féltik. Így pl. elítélendő a „strike”, mert az a legtöbb esetben nagy gazdasági és erkölcsi károkat okoz, amennyiben a munkabeszüntetés folytán a munkások a bértől elesvén, sokszor nyomorogni kénytelenek, a vállalkozók kedv megcsappan, az osztálygyűlölet nagyobbodik, „a dologtalan tömeg erkölcstelenségekre és rombolásra ragadtatja magát”²⁰¹.

Hogy az egész – istenig terjedő – komplexum végeredményben a fennálló magántulajdoni rendszer igazolása, annak minden tartozékával együtt, arról nemcsak azok a részletekbemenő javaslatok tanúskodnak, amelyeket Jehlicska a „jövendő magyar polgári törvénykönyvbe” felveendőnek tart, hanem az immár a háború alatt írott könyve is „Erkölc és társadalmi jólét” (Budapest, 1916), amelyben azt írja, hogy „még a mai háborús időkben is fenntartjuk, melyek a kölcsönös öldöklés és a bűnös spekulációk mellett úgy a fronton, mint bent az országokban oly szép és oly számos cselekedettel dicsekedhetnek, hogy erkölcsi kedvetlenségre, pesszimizmusra ok igazán nincsen”²⁰². És mivel az isteni szankcióval bíró keresztény, abszolút etika erre nem alkalmas, megfelelkezve mindarról, amit eddig írt a történelmi jogi iskola

nemzeti tudati szankcióval dolgozó etikája ellen, apologetikus érdekekből ennek alapjára helyezkedve így ír: a „háborúban, mely egy egész nemzetnek önvédelme, nyugodt lelkiismerettel teljesítheti véres kötelességét a katona, s nemcsak azokra lőhet, akik őt célba vették, hanem a többiekre is, akik minden pillanatban ellene fordulhatnak”²⁰³. Persze nem állami kényszerből, hanem teljesen szabadakaratból, ahogyan ez a magántulajdoni rendszerben élők-höz illik, akiknek ahhoz, hogy „hivatásuknak, állásuknak méltón” élhessenek, „bizonyos vagyoni kell, amit az ember tisztességes úton szerezni köteles. Az így szerzett tulajdon nem lopás, hanem jog; a vagyon ellen elkövetett bűn, tehát jogtalanság, igazságtalanság”²⁰⁴. Ezek tehát a keresztény etika elvei.

Bár Jehlicska az első világháború után – mint említettük – kapcsolódott a magyar közéletből, és ettől kezdve Frantisek Jehlicska néven jelentette meg írásait, már ami a fennálló társadalom védelmét és a marxizmus elleni harcot illeti, nem támadt utána úr. A stafétabotot *Trikál József* (1873–1950) vette át tőle és ha az a trivialitás, amely egyes munkáira rányomja bélyegét, szociológiailag jellemző, etikai szempontból annál sajnálatosabb. Anynyival is inkább, minthogy provincializmusát bőven ellensúlyozhatta volna az a tény, hogy filozófiát Lipcsében, Párizsban és Leuvenben tanult, a teológiát pedig Bécsben végezte, és Budapesten a Teológiai Kar professzora, a Tudomány Egyetem rektora, Felsőházi tag stb., stb. volt, és a pszichológia foglalkoztatta, és nem az állam- és jogbölcselet, mint Jehlicskát, ami a politikához közelíthette volna. („A kereszténybölcselet akaratelméletének kifejlődése”, 1910, „William James bölcselete”, 1912, „A lélek teremtő tevékenysége”, 1918. „A lélek rejtett élete”, 1930.) Az irodalom is érdekelte. („A bölcselekedő Shakespeare”, 1917, „Érdemes-e élni?” Madách-tanulmány, Balassagyarmat, 1934.)

Pályájának hullámvölgyére talán némi magyarázatot ad az a rémület, amelyet az 1929–33-as nagy világválság, ennek következtében az osztályharc kiéleződése, és ugyanakkor a Szovjetunió első ötéves tervének sikere keltett benne, amikor is úgy látta, hogy „a bolsevizmus . . . végzetét hozza Nyugat népeire”²⁰⁵. „Sötét kö-

rülöttünk minden – írja. – Sötét az ember, sötét a gondolat, sötét az erkölcs, sötét a politika, az irodalom, a művészet. És nincs sehol derengés”²⁰⁶. Ez a hangulat nem volt nála átmeneti, sőt, miután a hitlerizmus hatalomrajutása után úgy érezte, hogy pillanatnyilag elhárult a bolsevizmus veszélye, újabb veszélyek támadtak és nem talált más kivezető utat, mint az elfordulást a valóságtól és valami misztikus okkultizmusba való menekülést.

A kezdet – az első világháború előtt – még biztató volt. Első jelentősebb munkája az „Egység felé” (Budapest, 1914) optimista és a modernizmus szellemében fogant. „A pozitívizmus csődjének”²⁰⁷ mérlegét megvonva arra a meggyőződésre jut, hogy „az embert természete űzi, hajtja, hogy a tapasztalat határain túl is keressen és metafizikát készítsen”²⁰⁸.

Nem véletlen tehát – csak külföldi neotomista társait követi, – hogy Boutrouxba és Bergsonba botlik és ezek nyomán a filozófiát szembeállítva a szaktudományokkal, amelyek a valóságot darabokra törik, és analitikus módszerükkel „tudományos” fogalmaikba kényszerítve, eltorzítják, „tudományfeletti értékeket”²⁰⁹, a valóság egészének közvetlen megragadását, metafizikát követel, és a racionális megismerési módokkal szemben előnyt ad az intuíciónak. Bergson „evolution créatrice” mintájára „teremtő képzeletről” beszél²¹⁰, amely nemcsak előrenéz, „épít, szerkeszt, terem”²¹¹, hanem „a mindenség adataiból életre kelti a múltat, a világ születését, születésének okát és célját”²¹², és amikor „az anyagelvű és mechanikus bölcselet”²¹³ felett meghúzza a lélekharangot, a „dialektika”, az „ellentmondás”, mint „a bölcseleti haladás lelke” az, amely „egy magasabb egységet” létrehozni hivatott.

Ebből az elvből aztán azt az optimista konzekvenciát vonja le, hogy most már az „anyagelvű és mechanikus bölcseletre... eszményi és erkölcsi gondolatok következnek”²¹⁴. Az anyag bölcseletének tehát megvolt a létjogosultsága, nemcsak mint az ellentét egyik tagjának, hanem az által is, hogy „az anyag metafizikája rákényszerít minket annak keresésére, mi az élet és mi a lélek”²¹⁵. Az élet filozófiájában is megtalálhatók az ellentétes felfogások: az élet anyagelvű és „lélekelvű értelmezése”²¹⁶.

De miként a megismerés forrását illetőleg sem az empirizmus, sem a racionalizmus dialektikus szintézisét keresi, hanem egy harmadik – az intuíció – mellett dönt, életfilozófiája sem a mechanisztikus és vitalisztikus felfogás „magasabb egységé”-re törekszik, minthogy „amazok a világban nem látják a kényszerűséget és a szabadságot; ezek pedig figyelmen kívül hagyják a tehetetlenséget és a gépiességet”²¹⁷, hanem ismét Bergsonhoz, annak „életlendületéhez” (élan vital) fordul segítségül, amely „szervező, alakító, fejlesztő erő, telve szellemmel és akaratall”²¹⁸, és ezzel lehetővé válik számára, hogy pótolja „a neovitalizmus fogyatkozásait”²¹⁹, és eljusson az élővilágban a fizikai és kémiai erők felett álló dominánsok, mint külsőleges erők háttérbeszorításával azoknak a „belső erőknél” a központba állításához, amelyek „a világ értékét teszik ki”²²⁰. És ez nem más, mint a lélek bölcselete.

A katolikus filozófia álláspontja – és itt Trikál híven követi egyháza tanításait – a test és lélek dualizmusa, és így Trikál távol áll attól, hogy a lélektant ne a lélek, mint szubsztancia tanának, hanem a lelki jelenségekkel foglalkozó, természettudományi alapon vagyis experimentális pszichológiai diszciplínának fogja fel. „Testünk alá van vetve a fizikai világ törvényeinek és esélyeinek” – ezt kénytelen elismerni, ám: „lelkünknek önálló törvényszerűsége, sajátos benső élete van”²²¹.

E törvényszerűségeket illetőleg azonban messze van attól, hogy ugyanolyan határozottan és tudományosan tudná megállapítani, mint a test törvényszerűségeit. Eljut az öntudat fogalmáig, de amikor ennek tartalmát próbálja szétbontani, konstatálnia kell, hogy „érzetek, képzetek, vágyak és akaratok elsősorban tiszta élettani idegfolyamatok, az idegközpontokban való elváltozások”²²², ezek tehát a testiség tartozékai, amelyekhez „olykor hozzájárul a tudat, de nem okvetlenül”, minthogy „a tudat legfeljebb tökéletesíti, de nem létesíti az eseményt”²²³.

A tudat tehát nem a tudati jelenségek foglalata, azonkívül vannak „tudattalan lelki jelenségek is”²²⁴, amelyek nem – miként az animista magyarázat hangzik – élettani jelenségek”²²⁵. Trikál azonban, amikor a maga részéről választ akar adni a kérdésre,

vagy azt mondja el, hogy mi nem a lélek, vagy pedig költői képekkel próbálja érzékeltetni („A lélek élete olyan, mint a hegyi pataké. Hol a felszínen ragyog, hol a föld mélységeiben csörge-dez” ... és így tovább)²²⁶. A végső konklúziója aztán az, hogy „más a fizika, és más a szellemi világ”²²⁷, egyszerűen a lélekből szellem lesz – anélkül persze, hogy a változást közelebből megvilágítaná és főleg, hogy csak kísérletet is tenne arra, hogy megmagyarázza: miként van az, hogy szellemi objektívációk vannak (vallás, művészet stb.).

Egyszerűen csak megállapítja, hogy „nemcsak az anyagi, hanem az erkölcsi, a szellemi javakat is lehet, sőt kell is termelni. Nemcsak az anyag elpusztíthatatlan, a szellemi érték is megmarad. És amint az anyag más és más alakot ölthet, épp úgy a szellemi javak is más és más lelkekben, újabb és újabb szellemi értékeknek, mozgalmaknak lehetnek megindítói”²²⁸ és nem veszi észre, hogy míg az anyag és energia megmaradásának elve²²⁹ csupán alakváltozást enged meg, – hogy az anyag örökkévaló, annak elismerését persze nem lehet kívánni tőle, de hogy „teremtett” és aztán ennyiben marad, azt kénytelen elfogadni – addig a szellemi javak folyton újra és újra teremtdnek.

A párhuzam tehát az ő szempontjából megengedhetetlen, annál is inkább, mivel „a lélek hivatásának a megismerést”²³⁰ vallja, azaz nem a szellemi objektíváció társadalmi termelését. S aztán az igazság mibenlétének a keresésében hiába próbálja az intuíciót „szekularizálni”, mondván, hogy „az intuíciónak látásai se nem észellenesek (irracionális), se nem észfelettiek (extraracionális), se nem csupán az ösztönös, az érzelmi életnek kisugárzásai (szentimentális), hanem a színes érzéki és eszes emberi természetnek ajándékai... Az intuíció tehát rendkívüli lelki látás, de nem rendellenes”²³¹, lényegesen kevésbé tudja megmagyarázni az intuíció mibenlétét mint Bergson, és ahelyett, hogy valóban megtalálná „a megismerés kérdésében a végletek között az egység útját”²³², lényegében az az igazság, amit maga is bevall, hogy „sajnos, a kérdéseket illetőleg egyre körben forgunk”²³³.

Mindez azonban nem annyira a zsákutcába kerülés beismerése,

mint inkább program, a nehézségek felismerése, amelyek leküzdésére aztán későbbi munkáiban kísérleteket is tesz. A nehézségek felismerése egyben szerényebbé teszi, nem akar egyszerre minden kérdést megoldani, hanem a problémákat szétbontja, és külön-külön veszi szemügyre. Így a „Természetbölcselet”-ben (Budapest, 1924) elsősorban a „külvilág” törvényeinek vizsgálatára koncentrál, „A jelenségekből a valóságba” (Budapest, 1929) c. munkájában pedig a fenomenológiai szemléletből a szubsztanciális szemléletbe való jutás módozatait kutatja.

A sok ismétlődés és az általa is beismert körbenforgás felment bennünket attól, hogy gondolatmenetét részletesen ismertessük. Csupán néhány olyan vonást emelünk ki, amelyek az eddigiekhez képest némi továbbhaladást jelentenek vagy más irányban tapogatóznak. Így határozottabban formulázza meg a természettudományok és a természetbölcselet közötti különbséget, amelynek a lényege, hogy míg az előbbieket „torzót nyújtanak a természetről és a sok torzó egymás mellett csak torzók tömege és nem egymásba olvadó egységes, szerves, belülről fejlődő és kibontakozó természetkép”²³⁴, addig utóbbi éppen ezt a természetképet nyújtja, vagy filozofikusabban kifejezve, a szaktudományok tárgya a különös, a filozófiáé az általános. Ez így elfogadható is lenne, a baj csak az, hogy a szaktudományok teljesítményét a testi mivolt képességeinek, a filozófiát pedig a szellem működésének tulajdonítja.

Hasonlóképpen a kérdések, amelyeket felvet, nem csak a filozófia „örök problémái”, hanem korszerűek is, azaz igyekszik számotvetni a szaktudományok legújabb eredményeivel – immár nemcsak a darwinizmus, hanem a relativitás tana is helyet kap fejtegetéseiben – csak hogy ismét szembekerül azzal a nehézséggel, hogy a szaktudományokban nem mélyül el eléggé és nemcsak – a neotomizmus szempontjából és igazolásából – félremagyarázza, hanem szimplán félre is érti őket.

Így a relativitás elvet átviszi a fizika területéről az ismeretelmélet területére, amennyiben annak alapfogalmait nem a valóság mozgástörvényei általános tükröképeinek tekinti, hanem „fogán-

tyúknak a természet megismeréséhez”²³⁵. A tér és idő kérdéseit illetőleg is megkülönbözteti a tér lélektani képzetét és logikai fogalmát a fizikai tértől, az előbbieket, mint a megismerőképesség szubjektív alkotásait akceptálja, de „a tér a valóságban nem létezik”²³⁶, és „az idő mégkevésbé létezik, mint a tér”²³⁷, illetve az csak „az örökkévalóság árnyéka”²³⁸. Hasonlóképpen az anyag: „képzetbeli feltétlen”²³⁹, a „véletlen” csak a „mi számunkra” van²⁴⁰, minthogy a „világban rend és tervszerűség”²⁴¹ uralkodik, márpedig „a véletlen fogalma nem foglalja magába a rend, a törvény fogalmát”²⁴².

A fejlődés gondolatát nem utasíthatván el, azt igyekszik bizonyítani, hogy a materializmus jogtalanul sajátította ki magának a fejlődéselvet – ami persze tárgyilag sem felel meg a valóságnak, lévén egész sor idealista fejlődéselmélet (a Bergson-féle *evolution créatrice*, S. Alexander *emergens-evolúció* teóriája stb., Hegelről nem is beszélve), – minthogy „a fejlődés elméletének nyomait a keresztény gondolkodásban is meglegyük”²⁴³; így Szent Tamás nyíltan vallja, hogy „a fajok nem okvetlenül állandóak, sőt idők folyamán új fajok is keletkezhetnek”²⁴⁴. Még a biogenetikai álláspont is előfordul az Aquinóinál, hiszen szerinte „minden állati embrió fejlődése kezdetén növényi lélekkel bír . . . sőt az emberi embrió is előbb kétfokon, mint két alsóbb országon átmenve fejlődik ki és csak ha a szervezet kellőleg kifejlődött, akkor nyer szellemi lelket”²⁴⁵. Egyszóval „a keresztény világnézet a fejlődés tanával sohasem volt ellentétben”, hiszen mindig tételezte „Isten teremtmény erejét, amellyel ő az anyagot a fejlődés képességével felruházta”²⁴⁶, – márpedig, tehetjük hozzá, ha isten megadta a *képességet* a fejlődésre az anyagnak, ez ugyanaz, mint a deista felfogás, amely a világnak megadja a kezdő sebességet, de utána már nem avatkozik be annak működésébe, és Trikál ezzel éppen hogy azt a „mechanikus fejlődés tant” teszi akaratlanul is magáévá, amelyet szerinte „ma már senki komolyan nem vesz”²⁴⁷.

A társadalmi és tudományos nyomás hatása alatt tér el a keresztény bölcsélet hagyományos dualizmusától is, természetesen ismét

átinterpretálva a monizmust azzal, hogy megkülönböztet helyes és helytelen egyelvűséget.

„A helyes egyelvűség alapeszméje, hogy minden egy elvből származik; minden egy örök gondolatnak és akaratnak a megvalósulása. Ez az egy gondolat és akarat azután külső és belső egységbe foglalja a mindenséget”²⁴⁸.

A helyes egyelvűség alapja Trikál szerint Isten; nos, nyilvánvaló, hogy a marxi felfogás szerint – az anyag vagy a tudat elsődlegessége kérdésének szem előtt tartásával – az isteni tudat elsődlegessége tételezésével a keresztény filozófia idealista monizmus, de saját gondolatrendszerében az isten és világ, a szellem és anyag, a lélek és a test kettősségének az alapján hirdette a dualizmust, márpedig e felfogást illetően Trikálnál sincs semmi változás, így a monizmus hirdetése vagy indokolatlan, vagy pedig a marxizmus-sal való szembenállás élességének a hangsúlyozására történik.

„A jelenségekből a valóságba” vezető út nehézségeit pedig azzal próbálja áthidalni, hogy felvesz egy „semleges” általános fogalmat, a „lényt”, amelyen mindazt érti, „aminek akár az anyagi, akár a szellemi világban helye, szerepe és működése van”²⁴⁹, e lényt azonban semmiféle tulajdonsággal nem ruházza fel: „A lényről szándékosan nem mondunk többet, minthogy: valami. Egyáltalán nem határozzuk meg, hogy mi. És épp azért igen tág az értelme. Minden dologról állíthatom, hogy lény, hogy valami”²⁵⁰. Hasonló tehát az egzisztencializmus lét fogalmához, de míg Heidegger lemond arról, hogy a létnek a létezésen – ami nála az ember – keresztül áthaladást biztosítson az időbeliségen túlra, Sartre-nál pedig – később – a választás, a döntés kényszerével a létből az ember útján lényeg lesz, mondván, hogy „az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi”²⁵¹, – addig Trikál ezt a gondolatugrást azzal hajtja végre, hogy állítja: „mindennek pedig, ami lény, van *értelme*”²⁵², és úgy véli, hogy ezzel a jelenségtől eljut a lényegig, mert a lény, amelynek értelme van, létezhetik egyaránt mint valami önmagában, önálló lény, (állag) és létezhetik ugyanúgy „csak másban vagy máson („járulék, accidens”)”²⁵³ is. A lény ilyen általános megfogalmazásban jelentkezhetik „ezernyi ezer megnyilván-

nulásban”²⁵⁴, létezhetik térben és időben, de létezhetik függetlenül ezeken kívül is”²⁵⁵.

Így persze aztán nem nehéz megtalálni minden lényben – létezőben és elgondolhatóban – a közöset, ami nem más, mint az azonosság elve, és ezzel tételezni a lény lényegét, minthogy „lényege csupán a semminek nincs, épp azért semmi”²⁵⁶. Itt tehát Trikál elkanyarodik az egzisztencializmus semmi-jétől, amely épp úgy lét, mint maga a lét, a valami és a heideggeri semmi – azaz általános létfolyam, amelybe a létező, az ember beledobódik – nála nem a lét, a valami korrelatív fogalma lesz, hanem egy szuperlatív fogalom, a Végtelen, amely ezzel olyan erővé alakul át, amely „mindennek létet ad”²⁵⁷.

Ezzel a teológiai fordulattal azután már nem nehéz a véges-végtelen vonalán felfedezni közbülsőnek az embert, aki a kettő között lebeg, „ezért van legalább sejtésünk a végtelenről”²⁵⁸. Ez egyben módot nyújt Trikálnak arra is, hogy az egész problémát etikai síkra terelje. A Végtelen, amely természetszerűleg azonosul istennel, alkotja a világot és bár ez „az ő utánzása és az ő képének mása, de semmiféle alkotás sem meríti ki a Végtelent maradék nélkül. Következőleg a világ véges természetében és lényegében van minden hiányosságnak és minden rossznak is a gyökere”²⁵⁹. A rossz tehát természetes világhiány és ennek a minimuma a Végtelen teremtmény működésének legmagasabb alkotásában, az erkölcsi emberben található; ez ugyan előkelő kiválasztottság, hiszen így legközelebb áll istenhez, ugyanakkor átok is, hiszen „bajok, természeti szerencsétlenségek vannak a szervetlen természetben, a növényvilágban és az állatok életében is, de az igazi rossz, a bűn csak az emberrel jelenik meg a földön, mert ő egyedül képes erkölcsi ítéleteket alkotni és erkölcsös cselekedeteket végrehajtani”²⁶⁰.

Isten tehát mossa a kezeit. Erre nagy szüksége is van, különben hogyan lehetne megindokolni azokat az eseményeket, amelyeket a világháborúval, a világválsággal, de mindenekelőtt a bolsevizmussal jelöl és amelyek felvetik Trikálban a kérdést: „Ember-

jövő? Van-e az embernek jövője? És milyen ez a jövő, amely oly reménytelen és szomorú érzéseket vált ki belőlünk?”²⁶¹

Persze a háború, amely sok millió áldozatot kíván és a világválság, amely végtelen nyomorba döntötte a dolgozó nép százmillióit, jelentéktelen ahhoz a veszedelemhez képest, amely a bolsevizmus részéről fenyegeti az emberiséget. E ponton leomlik Trikálról a magasztos papi palást és ott áll előttünk csupaszon az uralkodó osztály átkozódó, fékevesztett exponense, aki megfledkezik a krisztusi szeretet vállalásáról, de azokról a tudományos eredményekről is, amelyeket korábban már akceptált, a történelmi fejlődésről, sőt azokról a játékszabályokról is, amelyek mindenkire kötelezőek, ha igényli, hogy írását tudományosnak tekintsék.

A harc, amely a szellem és az anyag, az ész és az ösztön között eredendően dúl, kulminál az *aranyban*, amely elválaszt apát és fiút, testvért a testvértől, népeket a népektől, és így forrása és ösztönzője lesz a háborúnak. „Ha az aranyborjú a láthatárra emelkedik, a népek egymásnak rohannak és ölik egymást”²⁶². Az arany, illetve az aranyborjú lehet szimbólum, de amikor mint tőke jelenik meg, akkor az aranyért folyó harc egyszerre konkréttá és történelmivé válik, ha nem is vált volna az emberiség végzetévé, minthogy „Krisztus a világba szűrte az alapvető szociális igazságokat és erkölcsi erőket”²⁶³ és ezzel az ellentétes erők közötti egyensúly helyreállt. Ám ekkor megjelent az Antikrisztus: „jött a 19. században két zsidó, Lassalle és Marx és a szeretet egyensúlyát a gyűlölet, az osztályharc kirobbantásával talán örökre megbontották. A tömegek elváltak a nagy emberi közösségből és a maguk útján haladnak. Jelszavuk a győzelem, a másik fél kiirtásával”²⁶⁴.

Ami aztán következik, azok a szokványos vulgáris neotomista tételek, hogy ti. ha Marx nem lett volna, nem lenne osztályharc, és a marxizmus rohamos elterjedése, tömegek megmozdulása, a bolsevizmus annak tulajdonítható, hogy ez is vallás, – „a kommunizmus ereje és hatalma abban van, hogy vallássá vált,” olvassuk „A kommunizmus filozófiája” c. neotomista cikkgyűjteményben²⁶⁵. A különbség csak az, hogy Trikál minden mértéket elvesztve oly durván fogalmaz, hogy csupán néhány „szelídebb” mon-

datot idézünk jellemzésül: „Marx az osztálygyűlölet elvét a világba dobta” – írja – „és megindította a társadalmi bomlás folyamatát. Ennek a folyamatnak kezdete korunk szocializmusa és természetes vége a bolsevizmus”²⁶⁶. „Az ölni vagy megöletni ősi állati elvből mindenki leszűri magának követeléseit. Ezek: a proletariátus diktatúrája; a magántulajdon megszűnése, az ipar és a földművelés szocializálása; a munkásigazgatás bevezetése. A proletár hitnek ezek a legfőbb dogmái. És csak olyan dogmák, amelyek gyűlöletbe fúlnak, és forradalomba törnek ki minden más hittel szemben.”²⁶⁷

Nos, „a bolsevizmus is ezt a gyűlöletet testesíti meg. A bolsevizmus is harc az ész ellen; a Keletnek gyűlölete a Nyugat ellen és a gyárakban gépekké süllyedt emberek üvöltése a szabadságot és hitét szerető egyéb társadalmi osztályok ellen. A bolsevizmus kiirtotta az intelligens osztályt; irtja és kínozza a parasztot és Kelet pogányságát és végzetét hozza Nyugat népeire”²⁶⁸.

Mint fentebb jeleztük: „az anyagelvű bolsevizmus épp oly hit, mint a keresztény hit. A bolsevizmusnak épp úgy van vallása, erkölce, társadalmi és jogrendje, irodalma és művészete, mint a kereszténységnek. A bolsevizmus hite a hitetlenség, Krisztusa az Antikrisztus, Istene az Istentelenség, reménye a reménytelenség, kilátása az enyészet és nem a végtelenség. A Megváltó templomának lerombolása Moszkvában jelképezi az egész bolsevista szellemet”²⁶⁹. S a gondolatmenet természetes betetőzése: „Ezek az Antikrisztusok abból a vérből erednek, amelynek nincs hazája”²⁷⁰. „A gettó népe a királyok trónján ül és a keresztény világ torkát szorítja. Megsemmisíti nemes erkölcsét, tiszta szellemét, ártatlan irodalmát, jó ízlését, művészetét és tudományát és sajátját kényszeríti rá. Nem akarja, hogy a keresztények zsidók legyenek, csak prostituálni, beszennyezni, trágyalével leönteni, hitétől, istenétől, becsületétől és jellemétől megfosztani törekszik”²⁷¹. És így, ebben a hangnemben, oldalakon, fejezeteken keresztül a „Kir. Magy. Egyetemi Nyomda” gyönyörű merített papirosú kiadásában, egy egyetemi rektor és főpap ajkairól, 1932-ben, a hitleri terroruralom időleges győzelme előestéjén. Annak az uralomnak a kezdete előtt,

amely nemcsak a „gettó népét”, hanem a katolikus papok ezreit is koncentrációs táborba, gázkamrába vitte, és amely terrornak, népirtásnak, apokaliptikus borzalmaknak éppen az átkozott bolsevizmus vetett véget, és tette lehetővé, hogy Trikál József nem jobboldali paptársai tovább hirdethessék Isten ígését, Krisztus szeretetét.

4. Keresztényszocializmus

Hogy ez a hangnem nem szükségszerű, arra nemcsak példakul kívánjuk felhozni Prohászka Ottokárt és Giesswein Sándort, hanem egyben ki is akarjuk emelni elméleti munkásságukat, mint a hazai katolikus egyházi filozófia kimagasló teljesítményeit.

Prohászka Ottokár (1858–1927) filozófiai munkásságát nem csak színvonala, hanem tömeghatása is megkülönböztette a fentiekben tárgyalt filozófusokétól. Hatásához hozzájárult színes, egyéni és közérthető, mégsem közhelyszerű stílusán kívül magas egyházi méltósága és a közéletben, politikában betöltött szerepe, nemkevésbé a hivatalos egyházi állásponttól sok tekintetben eltérő „modernista” felfogása, valamint az a körülmény, hogy a római indexkongregáció három könyvét, köztük akadémiai székfoglaló beszédét, „Az intellektualizmus túlhajtásai” (Budapest, 1910) c. tanulmányát indexre tette, de egyéb munkái is az egyházi cenzúra miatt itt-ott kihagyásokkal, csonkítva jelenhettek csak meg, amiből hívei egyáltalán nem csináltak titkot és így azok szimpátiáit is megnyerte, akik egyébként nem tették magukévá tanításait.

Éles harcot folytatott mind a Nyugat, és különösen Ady Endre, mind pedig a szocialista munkásmozgalom ellen, a Bethlen-féle ellenforradalmi „konszolidációs” korszak egyik vezéregyénisége volt, de legélesebb polémiáiban sem folyamodott olyan alantas eszközökhöz, mint amilyenekkel már eddig is nem egyszer találkoztunk. (Kivétel csupán „Kultúra és terror”, Budapest, 1918) c. könyvében kiadott cikksorozata, mely a fenyegető forradalomtól való félelmében íródott és melyben a „Hungarizmus” zászló-

bontásával, a nacionalizmus segítségével akart gátat vetni a tömegek szociális követeléseinek).

Pályafutását általában az jellemzi, hogy – mint életrajz írója, Schütz Antal megállapítja: „a magyar polgári társadalomban csaknem elsőnek fogta fel egész jelentőségében azt a szociális mozgalmat, mely Marx Károly zászlaja alatt indult”²⁷², e mozgalom eredményeit „keresztényszocialista” ellenmozgalommal akarta paralizálni. Ezért vett részt a katolikus Néppárt alapításában, melyben – mint Galántai József írja – kezdettől fogva „arra törekedett, hogy a meginduló konzervatív jellegű szervezkedés keresztényszocialista reformpolitika hirdetésével párosuljon”²⁷³, és lett már mint a teológiai kar egyetemi tanára (1904-től) a Keresztény Szociális Egyesületek Országos Szövetsége szellemi atyja és valószínűleg a szervezkedés sikerének köszönhetette, hogy 1905-ben székesfehérvári püspökké nevezték ki.

Prohászka pontosan megformulázza a mozgalomnak az osztályharcos szocialista munkásmozgalom élet kicsorbitandó, az osztálybékét és a fennálló rendre való belenyugvást hirdető programját: „A keresztény szocialistának jól szem előtt kell tartania célját, mely nem a szegénység kiküszöbölése, hanem azon egyensúly létrehozása, mely a rendet a szegény és gazdag között fenntartja. A keresztény eszme a szegénységet nemcsak tűrhetővé, hanem kívánatosná is tette . . . Szegénynek lenni vagy ami még több, szegénnyé lenni istenért, ez a szocializmus gyógyszere! Más nincs.”²⁷⁴

Mérei Gyula „Magyar politikai pártprogramok 1867–1914” (Budapest, 1934) c. munkájában részletesen ismerteti a Szövetségnek 1905-ben elfogadott programját, mely elég pontosan tükrözi Prohászka felfogását és amelynek lényege, hogy „szociális olajcseppekkel” kell elejét venni minden radikális megoldásnak és tetszetősen megfogalmazott olyan követeléseket állítani fel, amelyek az elégedetlen tömegek kívánságait juttatják kifejezésre, de úgy, hogy – még azok teljesítése esetén, amire persze komolyan egyáltalán nem törekedtek, – se érintse a társadalom alapvető struktúráját, mindenekelőtt tehát a tulajdon szentségét. A tőke, annak „visszaélései” elleni fellépés tipikus szociális demagógia

volt, és abban konkludált, hogy „pogány volt a tőke, meg kell keresztelni”²⁷⁵. Mi sem jellemzőbb, mint Prohászkanak a háború idején a „Magyar Gazdaszövetség” 1916-ik évi közgyűlésén előterjesztett javaslata, amely a földéhség csillapítására „a hősök földhözjuttatásáról” szolt és amelyet – bár a tízezer holdon felüli hitbizományi és egyházi birtokokból kívánt megvásárolt vagy bérelt földterületeket juttatni egyes privilegizált rétegeknek, a későbbi „vitézeknek” – akként aposztrofált, hogy „ez lesz 1848 óta a legnagyobb reform”²⁷⁶, hogy azután az 1918-as októberi forradalomban megkezdett Károlyi-féle földosztást már egyáltalán ne tartsa a keresztény szellemmel összeegyeztethetőnek és a proletár-diktatúra idején egyik inspirátora és szellemi vezetője legyen püspöki székhelyén, Székesfehérváron a szervezkedő ellenforradalomnak.

A proletárdiktatúra leverése után az 1920. januári választásokon bekerült a Parlamentbe és mint az egyház képviselője, ahhoz a csoporthoz csatlakozott, amelynek már nem tetszettek „a fasiszta terror legdurvább megnyilvánulásai”²⁷⁷, és azok képviselőit lassanként kiszorította a hatalomból. Így lett Prohászka a „konszolidált ellenforradalom” vezető politikusának, gróf Bethlen Istvánnak híve és harcostársa, a Bethlen-vezette Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártjának elnöke, aki ebben a minőségében nemcsak azon igyekezett, hogy a hatalmon lévő finánc-tőke és nagybirtokos osztály uralmának minél szélesebb tömegbázist biztosítson, hanem hogy ez uralomnak etikai színezetet és „európai” mázt is adjon.

Elméleti munkásságában épp úgy központi szerepet kap ama három problémakör, amely általában a neotomistákat foglalkoztatja, de a problémákhoz való hozzáállása, megoldási kísérletei megkülönböztetik a kitaposott úton haladóktól. Ami az első kérdést – a hit és tudás egymásrautaltságát – illeti, kiinduló pontja a tétel felállításában szokványos: a tudomány és vallás nem mond ellent egymásnak, ellenkezőleg egymást kiegészíti. Az eredetet illetőleg visszamegy az ember teremtésének titkáig. „Az isten – mondja – megteremtette a férfiút és adott neki észet, erőt, munkakedvet és bátorságot, ami azonban csak egyik oldala az életnek és nem biztosítéka a szerencsés fejlődésnek . . . kell tehát az ember-

be más is; kell bele szív, kedély, jóság, bensőség és mélység, finomság és szépség, szeretet és szentség is. S hogy ez legyen, megteremtette Isten a nőt”²⁷⁸.

A pusztá értelmi megismerés magával hozza a reménytelenséget, a szkepszis és blazírtság kínját. E kintől az érzés, „a nagy irracionális valóságokkal megbirkózó inspiráció”²⁷⁹ szabadít meg és „az életet érteni, problémáját sikeresen megoldani csak az bírja, aki ész és szívet, tudást és érzést, tudományt és hitet egybekapcsolni, az igazat, a jót és a szépet egybekötni tudja”²⁸⁰.

Már eddig is olyan mozzanatokkal visz a hit és tudás közötti kapcsolatba – élet, irracionalitás, inspiráció – amelyek eddig hiányoztak e tárgy taglalásából és amelyek más vonatkozásban, pl. az ismeretelmélet területén majd központi szerepet kapnak. Prohászka azonban nem tér ki a szaktudományok eredményei és a vallási dogmák szembesítése elől sem, az eddigiekhez képest azzal a különbséggel, hogy ő nem a fizika legújabb vívmányait próbálja beleilleszteni a vallásos világképbe, hanem a geológia és a teológia konfrontációját igyekszik elvégezni.

„Föld és ég” (Esztergom, 1901, Összegyűjtött munkái 3., 4. kötet) c. munkájában azonban nem azt tűzi ki feladatául, hogy a geológia, paleontológia és evolúció-elmélet által feltárt valóságról, törvényszerűségeiről bebizonyítsa, hogy a szentírásban található, hogy az e tárgykörökbe vágó megállapítások nem mondanak ellent a modern tudomány eredményeinek – mert ez reménytelen vállalkozás is lenne, – hanem saját szavaival: „a modern tudást fogadom el alapul, s ismertetvén fölfogását a világ kialakulásáról, s a leszármazásról, a már kialakított modern nézetek keretébe állítom bele a keresztény gondolatot”²⁸¹.

A kettős igazság elve alapján áll, azt hangsúlyozza, amivel külföldi neotomistáknál is lépten-nyomon találkozunk, hogy „a szentírás nem a tudománynak, hanem a közfelfogásnak, s a közvetlen benyomásoknak nyelvén szól”²⁸², vagyis „nem természettudományos felvilágosítást akar adni, hanem az emberek felfogásához mért előadással akarja megismertetni Istenhez való viszonyát”²⁸³. Vagyis isten – a szentírásokban – hiába szólott volna az emberek-

hez a tudomány nyelvén, nem értették volna meg őt, egyébként is a biblia, amikor a föld keletkezéséről és más hasonló témákról beszél, a kérdéseket csak felveti, de nem hivatott azok megválaszolására. „Arra a kérdésre – írja, – hogy a föld tényleg hogyan keletkezett, vajon ősködből vagy agglomeráció által lett-e, vajon a fajokat Isten közvetlenül teremtette-e vagy csak az organizmusok plasztikus erőit fektette be a természetbe, a szentírásban nincs felelet; ezt a természettudománynak kell kiderítenie; nincs is aziránt semmiféle összhangzó írásmagyarázat, s ha volna is, ez az összhang a kutatót nem feszélyezheti, hiszen nem vonatkozik egyébre, mint egy tudományos kérdésre. Meg lehetünk róla győződve, hogy a patriárkák és Mózes és Józsuá, a próféták mind azt hitték, hogy a nap forog és a föld áll és a szent atyák is mind a ptolemeusi csillagászati rendszerek gondolataiból éltek, és ez az összhangzó írásmagyarázat mégsem feszélyezi az Írásba vetett hitünket, ami nem feszélyezte Copernicust, a frauenburgi kanonokot, ki művét előszavában a pápának ajánlja”²⁸⁴.

Mi értelme van akkor annak, hogy többszáz oldalon keresztül ismertesse – minthogy, mint maga is írja, nem szakgeológus²⁸⁵, tehát csupán a szakkönyvekben olvasottakat összefoglalja – a Kant–Laplace teóriát, a föld rétegeit, a formációk tanát, a geológiai katasztrófákat, a növény- és állatvilág kialakulását, az élet „változását, hullámozását”²⁸⁶, az evolúció elméletét, amely magában foglalja azt is, hogy az emberi test alsóbbrendű, állati alakokon ment át, míg végre arra a tökélyre emelkedett, amely a lélek hordozására alkalmas. „Ekkor teremtette isten a lelket”²⁸⁷.

Nos, Prohászka maga is leszögezi: „célom nem az volt, hogy tudományos geológiai fejtegetéseket írjak, hanem meg akartam világítani a geológiai tanokat a természetbölcseletnek és a kereszténységnek fényével”²⁸⁸, vagyis a természettudomány adott eredményeiből megpróbál tomista világnézeti konzekvenciákat levonni. E konzekvenciák maguk nemigen különböznek más – már ismertetett – neotomista gondolatmenetektől. Az anyag nem örök és nem végtelen, – „a végtelen és örök anyag *mint gondolat* ellentmondás – írja »Hogyan lett a világ?» (1890) c. tanulmányában –

mint *valóság* nem létezik, *mint vonal* lehetetlen, mint *menyiség* magamagát tagadja.”²⁸⁹ S felállítja az alternatívát: „az anyag vagy örök, vagy az Isten műve; De az anyag örök nem lehet: tehát az Isten műve”²⁹⁰.

Ehhez csatlakozik aztán a mozgás örök mivoltának lehetetlenségéről szóló elmefuttatása, mely a mechanika törvényszerűségeire utal és a nyugalomból indulva ki, mondhatja azt, hogy kell lenni első mozgatonak és természetesen felsorakoztatja a hőhalál elmélet érveit is. Az élet keletkezését illetőleg pedig úgy véli, célt ér, ha cáfolja a leszármazástant – a cáfolatokat a morfológia, az embriológia és a paleontológia hiányosságaira alapozza²⁹¹, – elutasítja – amit persze könnyen meg is tehet – az ősnemzés elméletét és elegendőnek tartja ha arra az eredményre jut mindebből, hogy az élőlényeket is isten teremtette. Az élet kategóriája aztán alkalmas ad a számára, hogy felvesse a cél problémáját. „A föld az élet miatt lett – írja²⁹² – és a föld kívánja az életet; minden fázisa egy-egy kiáltás élet után, s a kiáltás oly hatalmas, oly éles, hogy tényleg felébreszti az élet alvó csiráit és kifejezésre hozza energiáját”²⁹³.

Persze költői kifejezésekkel nem lehet elfedni a tudományos kérdéseket és Prohászka végülis kénytelen beismerni, hogy mint lett, hogyan és miképpen fejlődött ki az élet, ezeket a problémákat nem képes megválaszolni. „E kérdésekre az a felelet, hogy így van és másként nem lehet”²⁹⁴, illetve „a Teremtő szavára előáll az élet”²⁹⁵. Ám, ha isten teremtette a szervetlen világot, majd ugyanő a szerveset és aztán létrehozta az életet, „melynek koronája itt a földön az ember”²⁹⁶, semmiképpen sem érthető, hogy miért volt szükség alantasabb létformákat létrehozni, ha nem azokból fejlődött ki a tökéletesebb. Miért nem teremtette isten csak a tökéleteset, és hogyan egyeztethető össze a teremtés aktsaival a fejlődés ténye, amely „az életben magában van” és pedig ebből alakul ki az „egyre tökéletesebb élet vég nélkül”²⁹⁷. Prohászka felelete úgy hangzik, hogy „az életben fejtheti ki a természet a maga szépségét... A természetet mindenütt báj és varázs jellemzi, melyet az élet hordoz és élvez, s melynek forrása láthatatlan, de azért nem

ismeretlen: Isten az. Isten rejlik minden mögött . . . Teremtő vágya volt, végtelen boldogságát kifelé közölni; kitört, kicsordult a végtelen . . .”²⁹⁸

Ne elemezzük e tételeket, amelyekkel az egyházi filozófiákban különböző megfogalmazásokban lépten-nyomon találkozunk; hogy ti. isten gazdagsága csordul ki és válik világgá; hiszen ez nem egyéb, mint az emanáció elmélet – és azt a belső ellentmondást tartalmazza, hogy a végtelen nem végtelen, mert fokozatai vannak, – Prohászka maga is megállapítja, hogy „a fölhozott fokokat senki sem vonhatja kétségbe”²⁹⁹. Persze mindebből van kivezető út és pedig az, hogy – Prohászka tiltakozása ellenére – „c gondolatmenetet költői ömlengésnek”³⁰⁰ tartjuk.

Mind e problémák azonban – bármily nagy terjedelmet szentel is munkáiban – filozófiai érdeklődésében periferikus jelentőségűek. Elsőrendű szerepet az ismeretelmélet játszik nála és ebben mutatkozik meg az a törekvése is, amely már eltávolította Aquinói Tamás filozófiájától és maga inkább platonistának vallja magát, ténylegesen azonban – amit kevésbé ismer el – Bergson befolyása érződik nála és ez vitte őt olyan eszmeiségbe, amelyet a hivatalos egyház már nem vállalt és nyíltan is elutasított.

Persze a bergsoni rokonság – különösen, miután a század elején a bergsoni filozófiára támaszkodó „modernizmust” XIII. Leó és X. Pius pápák elítélték – kényelmetlen volt mind Prohászka, mind követői számára és Prohászka igyekezett is eldistanciálni magát a bergsoni filozófiától. Csakhogy ez a munkája: „A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában” (a Magyar Filozófiai Társaság 1912. június 3-i ülésén felolvasott székfoglaló) főleg a tomista szubsztanciális felfogást állítja szembe Bergson mozgás-, fejlődés-, szóródás-elméletével, idézvén, hogy Bergson szerint „la réalité est le devenir”, „la réalité c'est la qualité”, továbbá, hogy „Il n'y a pas des choses, il n'y a que d'actions” stb., ami mind igaz, ám nem beszél arról, ami nála éppen hogy bergsoni, a megismerés mód-szerűről.

Kiindulópontjuk közös: „A természettudomány egyáltalán nem ér le a dolgok lényegéhez, hanem csak tulajdonságaikkal, egymás-

hoz való viselkedésükkel foglalkozik és iparkodik úgy-ahogy matematikai kifejezésre hozni a történést.”³⁰¹ Anélkül, hogy Bergson filozófiájának taglalásába belemennénk, csupán néhány vonására utalunk, hogy a Prohászka-val való rokonságát demonstráljuk.

Bergson szerint a megismerésnek kétféle módszere van: az analitikus és az intuitív. Az elemzés – írja – „Introduction à la métaphysique” (1903) c. tanulmányában – az a művelet, amelyet a hagyományos tudományokkal kapcsolatban végzünk. A tárgyat fogalmilag akarjuk felfogni és ezzel azt megmerevítjük, a lényegét deformáljuk, a világot, mintegy térbeli kiterjedésű, anyagi részekből álló egészet mutatjuk: a fogalmak hasonlítanak egy kifeszített hálózathoz, amelynek fonalai között az abszolút valóság kisiklik és a hálóban semmi sem marad. Egyszóval az analitikus módszer, a fogalmi, értelmi gondolkodás képtelen arra, hogy az életet és a szellemet, a valóság igazi lényegét felfogja. Az igazi megismerés eszköze, a metafizika módszere: az intuíció, amely a valóságot konkrét adottságában, egész mivoltában, töretlenségében, folyamatosságában, bensőségében, elevenességében, közvetlen átélésként juttatja birtokunkba.

Nos, Prohászka ezt az álláspontot annyiban módosítja, hogy ő három megismerési módot különböztet meg: érzéki, fogalmi és intuitív megismerést. Az első inkább csak annak hangsúlyozása, hogy tételezi a külvilág realitását, de arról megbízható ismeretet nem kapunk, hiszen „az érzékek nincsenek arra berendezve, hogy elsősorban a természetet, amint az magában van, felfogják”³⁰². A külvilág milliónyi behatásából csupán jelentéktelen részt fogunk fel, – a tünetények túlnyomó részben „az érzékekre nézve nem léteznek, ezekről érzékeink semmi tudomást nem szereznek, s miért? Mert érzékeink célja az élet fenntartása... azontúl nincs feladatuk”³⁰³.

Az érzéki megismerés tehát nemcsak hogy szűkkörű, hiányos, relatív és szubjektív, de nem is célja az ismeret, illetve csak annyiban, „amennyiben az élethez szükséges”, nem tükörképe az objektív valóságnak, hanem annak „csak jele, szimbóluma”³⁰⁴. Az egész

semmi más, mint annak leszögezése, hogy az érzékelés és a tárgy között „az ok és okozat közti viszony áll fenn”³⁰⁵, konstatálása a „legegyszerűbb tényeknek, melyekről az öntudat legközvetlenebbül tanúskodik; itt nincs okoskodás, nincs következtetés, hanem igenis van közvetetlen szemlélet.”³⁰⁶ (Szín, hang, geocentrikus szemlélet stb.)

Ha itt megállna, akkor a neopozitivizmus, nevezetesen a bécsi kör álláspontjához közelítene, – de a megismerésnek ez a stádiuma alapján véve inkább csak előfeltételül, a megismerés tárgyául szolgáló nyersanyag. Ha elgondoljuk, megvan már a fejlettebb állatoknál is, hiszen azon a primitív fokon álló kauzalitás, amelyet Prohászka is tételez, nemcsak hogy megtalálható az állatvilágban, hanem éppen olyan szerepe van, mint amilyent Prohászka az emberi megismerés fokának tulajdonít: az életbenmaradást szolgálja. Ezt a fokot tehát – épp úgy, mint Bergsonnál – nem lehet filozófiai, hanem legjobb esetben csak hétköznapi, pragmatikus megismerésnek tekinteni.

A filozófiai megismerés ettől Prohászka szerint nagyon messze esik, – és itt látjuk azt az igyekezetet, amely arra irányul, hogy ne azonosuljon a bergsoni felfogással, de ezzel egyben olyan következtetlenségbe is keveredik, amely miatt inkább önmaga ellen és Bergson mellett érvel. Mert Bergson egy síkra helyezi és egyaránt negatív ítéli meg mind az érzéki-tapasztalati, mind az értelmi-racionális megismerési módokat. Mindkettő „ugyanannak az illúzióknak esik áldozatául. Ezek is (az empiristák) és azok is (a racionalisták) valóságos részeknek (parties réelles) veszik a részleges jelzéseket (notations partielles)”³⁰⁷. Az értelmi megismerés épp úgy, mint az empirikus, a „gyakorlatilag hasznos célra irányult”³⁰⁸, ám ez azzal a hátránnyal jár, hogy minden tárgyat tetszés szerint kiragadható részekből összetettnek, tehát szétszedhetőnek, és pedig végtelenségig szétszedhetőnek tekint³⁰⁹, ezzel a dolgokat adott formájukban sohasem foghatja fel sem véglegeseknek, sem változóknak, tehát minden megismerés csak relatív, azonkívül torz, mert hiszen a mozdulatlanúság, amelyből az értelem a megismerés során kiindul, mindig csak látszat”³¹⁰. Ezzel szemben áll az intuitív

megismerés, amelyet már jellemeztünk, mint amely Bergson szerint a lényeket a maga igazi valóságában megragadja.

Nos, Prohászka az érzéki megismeréssel szembeállítja az értelmi megismerést, amely képessé tesz a tapasztalati világon túllevő valóságnak, az isteninek a megközelítésére. Ez a megismerés az életnek nemcsak fizikai és fiziológiai – amit az empirikus-naturalista megismerés nyújt, beleértve a természettudományokat is –, nemcsak gazdasági és politikai – amit a történelmi materializmus teljesít –, hanem etikai és vallási jelentést is ad. „Ez az ismeret közöl velem metafizikai adatokat, lényeg-fogalmakat, elveket, milyenek az ellentmondás, az azonosság, az okság elvei, s ráképesít nagy világ-összefoglalásra”³¹¹.

Az első pillanatra ebből úgy látszik, mintha Prohászka a hagyományos skolasztika álláspontját foglalná el, amely az értelmi megismerés útján igyekszik eljutni a végső kérdésig, illetve logikai eszközökkel bizonyítja a princípiumok, tudományos és hitelvek igazságát. Csakhogy Prohászka az „értelmi” megismerés két fajtáját különbözteti meg: a fogalmi és az intuitív megismerési módot³¹². Ezzel pedig felborítja mind a skolasztikát, amely előtt „más ismeret, mint fogalmi ismeret nincs”³¹³, mind a bergsonismust, amely a lényegmegismerésnek csupán az intuitív megismerést tekinti.

Van-e ennek az új prohászka-i interpretációnak racionális magja? Hogy nemcsak kritikussait, mint Nagy Józsefet, az Athenaeumban, Alexander Bernátot a Pester Lloydban, hanem önnönmagát sem elégítette ki cikkének végkövetkeztetése, mutatja, hogy három év múlva újból előveszi témáját (Az intuíció lényege, 1921) és megpróbálkozik ismét szembenézni a problémával. Előbbi cikkében ugyanis odáig jutott, hogy a fogalmi ismeret az általános elvont ismeretet eredményezi – „intellectus per se est universalium” és „az egész tudományos ismeret az általános fogalmakon épül”³¹⁴, mégis helyet biztosít az intuitív megismerésnek is, amelyet azonban olyan bizonytalan fogalmazással jellemez, hogy attól „a meg-látásoknak csodás és gazdag világát” és „a reális valóságnak sajátos ismeretét” várhatjuk³¹⁵.

Utóbbi tanulmánya viszont a fogalmi ismeretet olyan gondol-

kodásnak tekinti, „melyben szó és képzet nem szerepel”, míg az intuíció: „a közvetlen meglátás, közvetlen észrehevés, a ténynek, az okságnak vagy az összefüggésnek távoli dolgokként is villanás-szerű felfogása” és példaként Newton almáját és más hasonló „tudományos” eseteket hoz fel, ezek azonban mind olyan pszichológiai állapotok, amelyekről ő is kénytelen megállapítani, hogy „ez nem következtetés, nem bizonyítás”, hanem „intuíció, meglátás”³¹⁶, ami után eléggé önkényes dolog azt állítani, hogy „az értelemnek két aktusa van, az egyik az intuíció, az egyedinek, a ténynek, a valónak közvetlen meglátása, a másik pedig az általános fogalmi ismeret”³¹⁷.

Ennek azonban nemcsak az a hibája, hogy itt a fogalmi ismeret magasabbrendű lesz, mint az intuitív, – ami ellentmond az eredeti intenciónak, – hanem az is, hogy az intuitív ismeret, mint a fenti fogalmazásból kitűnik, a „villanásszerűségtől” eltekintve, semmi más, mint az érzéki megismerés pszichológiai aktusa. Így kerül aztán sor arra, hogy „A tudomány immanens korlátjai”. (1922) c. tanulmányában az egész komplexumot mégegyszer végiggondolja. Ez azonban nem pusztán az eredménye, illetve, mint látni fogjuk, eredménytelensége miatt érdekes, hanem azért is, mert most már a természettudományi megismerés mellett számításba veszi a „szociáldemokrata szociológiát”³¹⁸, a „materializmust”, „akár történeti legyen, akár nem” és e tekintetben – feltéve, hogy egyáltalán ismeri a marxista filozófiát – odáig megy, hogy azt állítja: a materialista filozófia, amikor „tovább zengi a tudománynak, pláne „az egyedüli igaz tudománynak”, a természettudománynak korláttalanságát” – tagadja a „fogalmi ismeretnek” a „mélységét” és „méltóságát”³¹⁹.

Persze, aki csak egy kicsit is ismeri a marxista ismeretelméletet, tudja, hogy ez nem így van. Ám ő maga is kénytelen megállapítani, hogy „a fogalmi ismeret mélysége abban áll, hogy a dolgokban nem a ténylegest, hanem a közös lényegszerűt fogja meg, azt a valamit, amely elvonatkozik az egyestől és a tényleges tapasztalattól”³²⁰, ha nem is egészen így fogalmaznánk a megismerés második szakaszát, a fogalmi fok teljesítményét, – viszont igaza van

akkor, amikor azzal vádolja a marxizmust, hogy az nem ismeri el, hogy „a fogalmi tartalom a metafizikának immanens, visszavezethetetlen adata”³²¹, és hogy a fogalom „a konkrét valóságnak irracionális, vagyis az ész által megközelíthetetlen”³²² mivolta.

A következetlenség tehát abban rejlik, hogy a fogalmi megismerést is irracionálisnak tekinti, beleértve a természettudományt, „melynek az egész természet a maga konkrét valóságában teljesen irracionális világ”³²³. Egyszóval az értelmi megismerés nem értelmi megismerés. Amikor tehát az értelmi megismerés két fajtáját, a fogalmi és az intuitív megkülönbözteti egymástól, akkor valóban nemcsak „módosítja” Bergson felfogását, hanem egyenesen ellentmond neki. Mert míg Bergson a fogalmi megismeréstől torz, közvetett, átalakított, tehát relatív megismerést vár, az intuitívtól pedig lényegbeli, közvetlen megismerést, – addig Prohászka sem ettől, sem attól nem vár megismerést: „Mily felületesség – írja – azt hinni és azt hirdetni, hogy a természet titkairól a végső leplek is lehullóban vannak és általános fényözönben áll majd a tudománytól ittas lélek előtt az egész valóság”³²⁴, – hiszen „a konkrét valóság, bármennyire iparkodom behatolni mélységeibe, reám nézve megközelíthetetlen”³²⁵.

Ezek után világos, hogy miért kellett Prohászkanak eltérni Bergsontól: nincs más ismeret, mint az érzéki-szemléleti, – ez ugyan nem tudományos, de „eszköze, s szerve az életnek, funkciója annak a titokzatos, s érthetetlen energiának, amit életnek hívnak”³²⁶. Az értelem – akár fogalmi, akár intuitív – viszont „nem tud felemelkedni a magasabb igazsághoz”³²⁷, – erre csak a hit képes, amely „tudásnál előkelőbb, kutatásnál ingerlőbb, érvényesülésnél és gazdagságnál gazdagítóbb”, a „supereminens scientiae caritas”, a szeretet, mely „égbenyúl”³²⁸.

Hogy erre a végső eredményre jusson, ahhoz persze nem volt szüksége sem az eretnekségre, sem Bergsonra; „modernizmus” viszont nem modern, ellenkezőleg, filozófiatörténetileg még a neotomizmusnál is retrográdabb, hiszen lemond arról, hogy a tudomány vívmányait mozgósítsa a hit megerősítésére. S amikor a fo-

galmat misztifikálja, az intuíciót racionalizálja, mögötte marad még a Cusanus-féle visio intellectualis-sal való kísérletnek is.

Nem véletlenül került Prohászka és Giesswein Sándor egymás mellé, egy rubrikába. Pályafutásuk, közéleti és tudományos törekvéseik nemcsak párhuzamosak, hanem gyakran összefonódnak, egymást támogatják, kiegészítik, még akkor is, ha részkérdésekben eltérnek egymástól. Ha szabad itt ezt a triviális hasonlatot megkockáztatni: egy szekérbe – az egyházéba – vannak fogva, de egyikük – Prohászka – jobbra, másikuk – Giesswein – balra húz, ami persze csak lassítja, akadályozza az egy irányba haladást, hiszen erős kezek tartják a gyeplőt.

Giesswein Sándor (1856–1923) teológiát tanul és „Causae et Evolutio Schismatis Graecorum” c. tanulmányával (Sopron, 1881) disszertál. Papi pályafutásának fontosabb jelzőkövei: 1897-ben kanonok, 1902-ben apát, 1909-ben pápai prelátus. Az ó-egyiptomi vallás, a buddhizmus és a kereszténység összehasonlításából adódó problémákkal foglalkozik, majd a szent könyvek szövegeinek tanulmányozása általánosabb nyelvtudományi kérdések felé viszi érdeklődését, melynek tudományos lecsapódásait „Az összehasonlító nyelvészet fő problémái” (Győr, 1890), az indogermán és semita nyelvek összehasonlításából adódó egyes részproblémák taglalásai, továbbá a „Les Progrès de la Linguistique” (Paris, 1900) c. mű jelzik.

A vallás és nyelv eredetének, fejlődésének, törvényszerűségeinek kérdései („A vallás alapja és eredete” 1895) figyelmét a társadalomtudomány felé irányítják. E periódusából való nevezetesebb művei: Történelembölcselet és szociológia (1904), Társadalmi problémák és keresztény világnézet (1907), Keresztényszociális törekvések a társadalmi és gazdasági életben (1913). A társadalom jelenségeit azonban nemcsak történelmi távlatból és elméleti síkon szemléli, hanem az azok felméréséből levont következtetéseket vállalja is.

Kezdeményezője a keresztény-szocialista mozgalomnak Magyarországon. Közéleti tevékenységét a század első éveiben mint az Országos Katolikus Néppárt tagja kezdi, melynek keretén belül

a reakciós klerikalizmussal szemben a haladó szellemet képviselte. 1904-től a Keresztény Szociális Egyesületek Szövetségének elnöke, majd 1905-től kezdve szorgalmazza a keresztényszocialista szervezetek létrehozását, 1907-ben meg is alapítja a Keresztényszocialista Pártot és kísérleteket tesz keresztényszocialista szakszervezetek létrehozására. A keresztényszocializmus a szociáldemokrata mozgalom és az osztályharc eszméi ellenében az osztálybékét hirdette és Magyarországnak a forradalmi szocializmustól való megmentése érdekében bizonyos reformokat is programjába vett, amelyek megvalósítását azonban a szervezetek és vezetői nem vették komolyan. Giesswein „volt az egyetlen – írja Galántai, – aki a mozgalom demagóg módon hangoztatott szociális reformjainak elérésére valóban törekedett”³²⁹.

Ez persze hamarosan konfliktusba keverte a mozgalom reakciós vezetőivel és ennek következtében szakított a Néppárttal. A Néppártnak ugyanis a Keresztényszocialista Párt megalakulása ellenére továbbra is tagja maradt – 1905-től néppárti képviselő is volt – és csak 1910-ben lépett ki a Néppártból, kilépését a következőképp indokolva: „Mi ugyanazokat az eszméket szélesebb alapra akarjuk helyezni, táborunkba fel akarjuk venni a népek millióit... és oda akarjuk elvinni ezt a zászlót, ahová a Néppártnak eljuttatni nem sikerült”³³⁰.

Mindez azonban hiú törekvés maradt, sem a szociáldemokrata pártot és szakszervezeteket nem sikerült megbontania, sem a keresztényszocialista eszmék számára szélesebb tömegbázist nem tudott teremteni, sőt a keresztényszocialista mozgalom már megalakult aránylag kis taglétszámú szervezetei között is torzskodások és szétforgácsolódások keletkeztek. Giessweinnek nem sikerült szélesebb tömegeket megmozgatnia az eszperantó nyelv elterjesztésének és a feminista mozgalom támogatásának propagálásával sem.

Elégge elszigetelt maradt háborúellenes magatartásával is, hiszen pacifizmusa kimerült egyes cikkek megjelentetésében, és a hercegprímáshoz intézett memorandumában, melyben sürgeti az egyháznak a béke érdekében teendő lépéseit. „A hívek – írja –

epedve várják, hogy az egyház és annak vezető emberei tegyenek már valamit, hogy ennek az irtózatos, embertelen, a kultúrát és a keresztény erkölcsöket felforgató háborúnak egyszer vége legyen”³³¹. A háború végefelé – belátva, hogy egyházi körökben süket fülekre talál – más, háborúellenes körök felé orientálódik, állítólag kapcsolatba kerül Szabó Ervinnel és a Galilei-körrel is és immár az 1918-as polgári demokratikus forradalomtól várva eszméi megvalósulását, tagja lesz a Nemzeti Tanácsnak.

Ellentétben Prohászkaival, a forradalmak idején ellenforradalmi szervezkedésben nem vett részt, az 1920-as választásokon, bejutva a nemzetgyűlésbe, mint képviselő sokkal határozottabban lépett fel a fehérterror ellen, mint Prohászka.

Eddig felsorolt munkái, amelyekhez hozzátehetnénk még a „Háború és a társadalomtudomány” (1915), „Igazságosság és Béke” (1917), „Háború és béke között” (1921) c. könyveit, megmutatják, hogy neotomista eszméinek érvényrejuttatását – ellentétben az eddigiekkel – nem a természettudományok, hanem a társadalomtudományok segítségével igyekszik elérni. Kiindulópontja azonban közös az eddig ismertetett neotomistákkal: a pozitivizmus és a darwinizmus elleni állásfoglalás.

A fejlődéselvet nem utasíthatja el – ha ezt tenné, a századforduló szellemi áramlatai ez uralkodó vonásának tagadása azzal járna, hogy nem találna meghallgatásra – ellenben megszükiti és eltorzítja, részben azzal, hogy a fejlődés szerinte magában foglalja a visszafejlődés, hanyatlás mozzanatát is – „mintha bizony a történelem nem mutatná számtalan példáját a népek intellectualis süllyedésének” – írja³³² – részben pedig azzal, hogy a fejlődést a haladással helyettesíti³³³. Úgy véli, mind a darwini, mind a spenceri mechanisztikus – a causalitásra épülő – evolucionizmust megcáfolta és helyet adhat egy teleologikus fejlődésfelfogásnak, amennyiben az emberben eleve benne rejlik az istenség eszméje és tevékenységével ennek megvalósításához közelít. Minden olyan elmélet tehát, amely a vallás eredetét a naturálisban keresi, a „petitio principii vétségében szenved”³³⁴, minthogy hallgatólagosan eleve feltételezi az istenismeretet és a vele egybekötött erkölcsi

érzületet, amikor annak eredetét akarja megfejtetni. Ha pedig így áll a dolog, azaz a vallás „kívülről jött az emberbe”, akkor ez a hatalom, amely a vallást az emberiségbe plántálta, „nem emberi, hanem valamiféle felsőbb hatalom”³³⁵.

Nem maradhat el természetesen a causa finalison kívül a többi aquinói causa-ra, mint istenbizonyítékokra való utalás sem, amelyek taglalása csupán a mester szavainak ismételése lenne. Ellenben rá kell mutatni azokra az új mozzanatokra, amelyek az eddigiekben nem fordultak elő. Az egyik annak hangsúlyozása, – a pozitivizmus elleni érvként – hogy az „érzéki szemlélet közvetlenül nem vezethet a tér- és időbeli végtelennek ismeretére, miután végtelen, határtalan teret és időt nem észlelhetünk”³³⁶, és ennek analógiájára kapjuk az újabb istenbizonyítékot: így „annál kevésbé származhatott a vallás, mint a végtelennek tisztelete, szeretete és szolgálata magából az érzéki szemléletből”³³⁷.

Ne vizsgáljuk, hogy mennyiben állja meg a helyét a premissa, vagy hogy elfogadható-e a vallásnak a fenti definíciója. Csupán arra mutatunk rá, hogy Giesswein visszautasítja mindazokat az elméleteket, amelyek a vallást nem eredendőnek, hanem a történelmi fejlődés állomásának, az embert az állatvilágból kiemelkedő, intelligenciáját a tapasztalatok és hagyományok alapján fokozatosan megszerző élőlénynek tekintik, vagyis „alaptévedés, hogy az embernek az ő szellemi tehetségeit is önmagának kellett megszereznie”³³⁸. Egyszóval „az emberi nem pályafutásának kezdő pontja gyanánt szellemi tehetségekkel ellátott lény, szóval homo rationalis”³³⁹, akiben tehát az isten fogalma eredendően megvan. Am ha, ami ebből következik és amit Giesswein hangsúlyoz, isten nem szemléleti, hanem gondolati, hogyan tételezhetjük nem „teoretikus absztrakciónak”³⁴⁰, hanem „élő, személyes istennek?”³⁴¹. Nem ez-e az igazi petitio principii?

A másik megjegyzésünk: ha isten létének bizonyításánál elvetjük a tapasztalatot és a történelmet – ami érthető Giessweinnél, hiszen mindkettő éppen az ellenkező eredményre juttat, mint ami szerző szándéka – nem adódik-e ebből, hogy a bizonyítékok valami jobb, célravezetőbb forrását kell megnyitnia? Ehelyett azonban annak

felsorolását kapjuk, hogy Cicerótól kezdve Tertullianuson, Szent Jeromoson, Szent Jánoson keresztül későbbi apologétákig ki mindenki volt azon a véleményen, hogy isten van és a végső eredmény az, hogy bár e tétel lehet „tudományos reflexió gyümölcse és a bizonyítékok tudományos rendszerbe való foglalása”³⁴², mégis a döntő az evidencia, a közvetlen belátás élménye, hiszen „az ember, a közönséges józan ésszel bíró ember csakugyan minden tudományos előkészültség és bővebb megfontolás vagy behatóbb kutatás nélkül is világos tudatára jut annak, hogy van Isten”³⁴³.

Am ha így áll a dolog, akkor felesleges munkát végzett az egész skolasztika és ugyan mi értelme van a neotomizmusnak, – benne maga Giesswein fáradozásainak, – amely feleleveníti és „modernizálja” az aquinói öt causát?

Giesswein „A vallás alapja és eredete” c. munkájában még kijelenti: „Minden nép története vallásának történetével kezdődik. A vallást nem a társadalom létesítette, hanem ellenkezőleg, a vallás létesítette a társadalmat.”³⁴⁴ Nagy horderejű szavak, de kinyilatkoztatásnak legfeljebb a szent könyvekben van helye és minél inkább elmélyült Giesswein a probléma tanulmányozásában, annál inkább szükségét érezte annak, hogy a vallás, a történelem és a társadalom egymáshoz való viszonyát tisztázza.

Így került sor „Történelembölcselet és szociológia” c. művének megírására, amelyben ugyan szintén megvan az előlegezett eredmény, hogy ti. az egyházi filozófia álláspontja igazolódjék, mégis a tudósi lelkiismeret arra ösztönzi, hogy számításba vegye és megpróbálja cáfolni az ellentétes véleményeket és ezzel olyanok számára is hozzáférhetővé tegye az ellenfelek elméletének megismerését, akikről a vonatkozó nemzetközi irodalom különben el lenne zárva. Így, ha bírálólág is, de ismerteti azokat a különböző irányzatokat, amelyeket „történelmi determinizmus” néven foglal össze, hogy aztán saját álláspontját történelmi idealizmus névvel illesse.

Nos, ami az első csoportot illeti, abban – sajátos értelmezése következtében – a legkülönbözőbb, sőt ellentétes irányok is megférnek, és ha előrebocsájtjuk, hogy a közös vonást abban véli felfedezni bennük, hogy e felfogások szerint, „az egész emberiség a

történelemben passzív és nem aktív szerepet játszik”³⁴⁵. A felsorolt elméletek közt szerepel a marxi történelmi materializmus is. Ebből a tényből nem nehéz arra következtetni, hogy az általa taglalt tanításoknak nemigen hatolt a mélyére. A félreértés azonban nemcsak a marxizmust érinti, – erre még visszatérünk. Már olyan szerzők interpretálását is torzítja – az önkényes kategorizálás érdekében-e vagy felületességből – mint Montesquieu, akinél „a politikai és polgári törvényhozást” „a klimatikus és földrajzi viszonyokkal és az élelmezés módjával”³⁴⁶ hozza „természetszerű és szerves összefüggésbe” – és megfelelnek arról, pedig jól kihasználhatná, hogy Montesquieu az éghajlat és talaj, általában a földrajzi környezet társadalomalakító és meghatározó szerepe mellett nagy jelentőséget tulajdonít az erkölcsi szokásoknak és a vallásnak is és determinizmusa is problematikus, illetve, ha pontosak akarunk lenni, a determinizmus és indeterminizmus közötti kompromisszumra törekszik. Azt állítja ugyanis, hogy a lélek szabad: saját meghatározottságának (determination) az eszköze, de vannak olyan alkalmak, amikor annyira meghatározatlan (indéterminée), hogy ő maga sem tudja, milyen irányban döntsön. Messze vezetne, nem is tartozik feladatunkhoz, hogy kimutassuk: ez a határozatlanság a viszonylag elmaradott francia gazdaság helyzetével függ össze, aminthogy megmutatkozik nála a gazdasági motívumok meghatározó szerepének sejtelve is, de nem az ipar, hanem a kereskedelem szinte erkölcsi jellegű funkcióját emelve ki.

Hasonló felületességet tapasztalunk a fajelmélettel kapcsolatban is. A faj, mint biológiai fogalom – hogy milyen tendenciából, szintén nem tartozik ide – alapot adott arra, hogy naturalista determinánsként szerepeljen olyan szociológiák és történelembölcseletek számára, amelyek a fehér faj magasabbrendűségét akarták bizonyítani. Hogy ez elmélet képviselői kevés tudományosságról tettek tanúságot, az nemcsak azért van, mert a történelemben tájékozatlanok, – mint pl. Chamberlain, akit Giesswein azért bírál, mert Jézusról ki akarja mutatni, hogy árja származású, hanem főleg azért, mert „a faji karakter, ez a kissé határozatlan fogalom, melynek bő köpenyege alá sok elfér”³⁴⁷, még a biológiában is tisztázat-

lan, tehát nem alkalmas arra, hogy egy másik tudományterület alapvető kategóriája legyen.

Giesswein azonban nem ennek kimutatására törekszik, hanem egy elegáns mozdulattal kijelenti: „szeretnénk inkább nemzeti karakterről beszélni, mert a faj oly általános és emellett határozatlan fogalom, hogy a karakter megállapításánál talán nem ad biztos támasztó pontot”³⁴⁸. Nem veszi észre, hogy ezzel ön maga kritikai támasztópontját is elvesztette a lába alól, hiszen a természeti környezet, a naturális, mint történelmi-társadalmi determináns bírálatát tűzte ki feladatául, a „nemzeti” pedig nemcsak hogy olyan határozatlan fogalom, mint a faji, de nem is természeti, hanem szellemi és így materialista meghatározóként aligha funkcionálhat. Nem is marad meg e kategória mellett, hanem helyettesíti a „geniusz, lélek, temperamentum” stb. kifejezésekkel és így könnyű a dolga, amikor felveti a kérdést: „A francia forradalmat magát ki merészelné a francia nép temperamentumából magyarázni? Politikai, gazdasági, vallási, kulturális stb. momentumok idézték azt elő és még hozzá az egyik rész mulasztása és a másik tevékenysége”³⁴⁹.

Hogy a determinánsok e sokaságának a felsorolása lényegileg a „tényezők elméletéhez” vezet, ami egyértelmű azzal, hogy lehetetlen a történelem törvényeinek tudományos feltárása, az megfelelt Giesswein alapállásának, aki programatikusan kijelenti: „nem remélhetjük, sőt kizártnak tekintjük azt, hogy a történelem bölcselete az emberi tevékenységet a természettudományok szükségszerűségével meghatározó törvényeket megállapíthasson”³⁵⁰. Mégis nehéz követni gondolatmenetét, amely minden olyan elméletet, amely társadalmi meghatározónak tekint mindennemű hatást, – legyen az fizikai környezet, vagy „szellemi milieu”, mely az embert környékezi, amely a nevelés, vallás, néphiedelmek, jogi szokások, művészet, stb. által gyakorolja hatását az emberre, szóval a „kulturális milieu”³⁵¹, egyaránt úgy minősít, hogy azok „materialisztikusak többé-kevésbé határozott formában, vagy legalább végső következményeikben a materializmusra vezetnek”³⁵².

Ez a nézet – amely még a „pszichologikus erőket”³⁵³ is mate-

rialistának tekinti, amely tehát az anyag és szellem viszonylatában nem a lét és tudat viszonyának problémáját látja, hanem a világ és isten mint abszolút szellem dualizmusát posztulálja, – nyilvánvalóan kevés megértést tanúsíthat a marxista filozófia iránt és azt a gyanút ébreszti bennünk, hogy a „Zur Kritik der politischen Ökonomie” előszavát kivéve, amelyet meglehetősen torz fogalmazásban idéz, nem ismeri sem Marxot, sem Engelst, és a marxizmusra vonatkozó ismereteit polgári „Marx-kritikusok” műveiből meríti.

Erre mutat, hogy materializmuson „metafizikai materializmust” ért³⁵⁴, dialektikus materializmusról semmit sem tud és így természetesen adódik a szillogizmus: „Marx szociális rendszere a materializmushoz van fűzve”³⁵⁵, a metafizikai materializmus „mindinkább a legjobban megcáfolt dolgok közé” tartozik³⁵⁶ – így „megdől” a marxizmus is.

Ezen az általános tévkövetkeztetésen túlmenően, amelyben semmi eredetiség nincs, és éppen tipikusságánál fogva teszünk róla említést, lássuk most már Giesswein interpretációját „a Marx-féle történelembölcseletre”³⁵⁷ vonatkozólag. Mindenekelőtt Marx materializmusát nem akként értelmezi, hogy a lét és tudat viszonyában az elsődlegességet az előbbinek adja, hanem azonosítja azzal a kispolgári előítéllettel, amely szerint a materialisták minden problémából „gyomorkérdést” csinálnak. Az anyagiság elvét egyszerűen azonosítja az anyagiassággal, ami ma már komikusan hat, abban az időben azonban egy kanonoknak – Giesswein e műve megírásakor (1904-ben) még győri kanonok, és a Szent István Társulat alelnöke volt – elhitték, hogy ez a marxizmus lényege.

Hogy ezt a badarságot tudományos mezbe öltöztesse, a következőképp filozofál: „A Marx-féle történelembölcseletnek a kiindulópontja tulajdonképpen az ismert latin közmondás: *Primum vivere, deinde philosophari*. Senki sem tagadja ennek a tételnek az igazságát, annyiban, hogy az embernek mindenesetre előbb élnie kell, mintsem hogy eszményi dolgokkal foglalkozhassék. Aki éhenhal, az már nem filozofálhat többé. De Marx itt aztán

egy nagy dialektikai hibát követett el, amidőn a *conditio sine qua non* és a *causa efficiens* között nem tett különbséget”³⁵⁸.

Mondjuk azt, hogy Marx és halála után a Giessweinhez hasonló félremagyarázókkal szemben Engels számtalanszor hangsúlyozta, hogy a történelmi eseményeket, a politikai eszméket, az ideológia jelenségeit nem „egyedül a termelési viszonyok idézik elő”³⁵⁹, hanem ezek csak végső determinánsok, a tényezők tömkelegében a közbülső kategóriákon keresztül érvényesülve a döntő motívumok, módszertanilag pedig a vezérfonal? Nehéz vitatkozni olyasvalakkal, aki annyira idegenül áll a marxi gondolatrendszerrel szemben, hogy az állam és társadalom fogalmait egyszerű szinonimáknak tekinti („a Marx-féle állam vagy jobbanmondva társadalom”³⁶⁰), aki azt állítja, hogy „minden kulturális tényező a Marx-féle elmélet szemében rejtély, megoldatlan nehézség”³⁶¹ és aki azzal érvel a marxi filozófiai materializmus ellen, hogy azt „már a régi római proletárok meghazudtolták”³⁶², mivel nemcsak panem, hanem circenses is követeltek.

A legszebb azonban, hogy a marxi felfogás mellett, amely szerint a valóság objektív törvényszerűségeit felfedezhetjük, azokhoz alkalmazkodhatunk, azokat felhasználhatjuk, de ha ezt nem tesszük, illetve azoknak ellentálni próbálunk, akkor annak megadjuk az árát, éppen ő hozza fel a legjobb érvet, holott azt cáfolatul szánta. A következőket írja: „joggal feltehető, hogy a hunok, avarok és a magyarok elei gazdasági viszonyok befolyása alatt hagyták el régi hazájukat és jöttek ide Közép-Európába lakni. Itt ezek a félig nomád népek más gazdasági viszonyokat találtak. Ha a gazdasági viszonyok kényszerítőleg hatnak, akkor a hunoknak és avaroknak is feltétlenül meg kellett volna előttük hajlaniuk és a keresztény civilizációt felvenniük, amint ezt a magyarok megcselekedték. Tehát a viszonyok nem hatnak kényszerítőleg, csak gyakran egy alternatíva elé állítanak: alkalmazkodni vagy megsemmisülni, és hogy melyik alternatíva áll be, az az emberi elhatározástól és felsőbbrendű motívumoktól függ”³⁶³.

Nos, ez *túlságosan* is igazolja a marxi történelemfelfogást. Hogy egy triviális példával világítsuk meg a problémát: az embernek

levegőre van szüksége. Akár engedelmeskedik ennek a törvénynek, akár nem, a törvény érvényes (ha „alkalmazkodik”, életbenmarad, ha nem, elpusztul, ez az alternatíva persze fenn áll, de a törvényt éppen ez verifikálja.) Marx természetesen felismeri, hogy a társadalom objektív törvényszerűségei sokkal bonyolultabb viszonyok között érvényesülnek és nem egy alternatíváról van szó. A törvények objektivitását viszont Giesswein akaratlanul is elismeri.

Persze azzal a toldalékkal, hogy „felsőbbrendű motívumokról” van szó, azaz a törvény nem a történelmi folyamatokban rejlik, és az emberi cselekedeteken keresztül érvényesül, hanem a történelem *fölött* lebeg. Ebbe a képzetbe kapcsolódik azután Giesswein történelemfelfogásának pozitív része. Ennek lényege abban foglalható össze, hogy „a történelemnek nemcsak fizikája és biológiája van, hanem van metafizikája is” és „ez nemcsak feltevés, hanem a tények posztulátuma”³⁶⁴. Vagyis vannak eszmék, „mellyek a természet törvényei mellé helyezkedve és részben föléjük emelkedve az emberiség fejlődésének intézői és szabályozói”³⁶⁵.

Ezek az eszmék: a vallás eszméje, az etikai eszme, a szociális eszme és végül a kulturális eszme. Az elsőnél ismét csak egyes tekintélyekre hivatkozik, mint Niebuhr és Ranke, kik a történelemben az isteni eszme kibontakozását látják, etikai eszme nélkül a történelem „sivár, vigasztalan fatalizmus” lenne³⁶⁶, a szociális eszmének híjával vagy az abszolút kollektívizmusba tévednénk, ami a szabadság megsemmisülését jelentené, vagy az abszolút individualizmusba, ami az anarchiával lenne egyenlő. Végül a kulturális eszme a szép, jó és igaz örök értékek megvalósulásának alapja. A végső konklúzió: „a történelmi fejlődésnek rugói lehetnek különféle, de irányítói mégis csak azok az eszmék”³⁶⁷, amelyeket fentebb felsoroltunk.

Persze, ha ezt így elfogadnók, nem szabad feltenni a kérdést, honnan származnak ezek az eszmék, mik az alapjuk, mert hiszen ezek a kérdésfeltevések a marxi történelemfelfogás területére tartoznak. A keresztény filozófia szerint ezek az eszmék *vannak* és létük a „Teremtő bölcsességének a műve”³⁶⁸. Az viszont, hogy az

emberiség történelmébe ágyazottan jelennek meg, magában foglalja azt a gondolatot is, hogy ez a történelem nem vak végzettség szerint, hanem „céltudatosan és gondviselészerűen”³⁶⁹ játszódik le. Vagyis a fejlődés nem egyéb, mint teleológia, maga a történelem ezek szerint egyetlen Theodicea.

Csak hogy „a szociális eszméhez hozzátartozik a szabadság eszméje is”³⁷⁰, – de akkor hogyan viszonylik ez a gondviselés akarata az egyéni akarathoz? Csak nem az élet és megsemmisülés alternatívájáról van ismét szó? Giesswein a „gondviselés akarata” eszméjének a megmentésére kénytelen a történelmet illetőleg eltávolodni Aquinói Tamástól és közeledni Augustinushoz, aki „bámulatosan elegyítette a szabadságot és a céltudatos vezetést”³⁷¹.

Augustinusnak valóban nagy érdeme, hogy felvetette a történelmet, mint problémát és hogy nála – ellentétben az antik felfogással – az emberiség története többé nem mellékepeződik a világfolyamatnak, hanem annak középpontja, hiszen Isten a keresztény hit szerint az embert, mint a „teremtés koronáját” teremtette. Csak hogy Augustinus az eredendően meglevő akaratszabadságot csupán az első emberre, Ádámra korlátozza, Ádám azonban a bűnbeesésével eljátszotta ezt a szabadakaratot, az ember önerejéből képtelenné vált a jóra, tehát szüksége van a megváltásra és a kegyelemre. De a kegyelmet nem lehet kiérdemelni, isten csak néhány érdemtelen választ ki a kegyelemre.

Augustinus predesztinációs tanában tehát megsemmisül a szabadakarat, amennyiben az egyes ember cselekedete vagy egy általános romlás, az eredendő bűn változhatatlanul meghatározott következménye, vagy pedig az isteni kegy folyománya. Az egyes embernek a történelem lefolyásában elfoglalt szerepe isteni végzés által előre meg van határozva, s így az emberiség nagy színjátéka bábjátékká süllyed, amelynek kimenetele már eleve kétségtelen.

De ha elfogadjuk Giesswein értékelését – amely szerint „ennek a céltudatos és gondviselészerű, nem pedig csak végzettségű fejlődésnek a körvonalait az emberi nem történetének keretén belül Szent Ágoston rajzolta meg először az ő genális koncepciójával”³⁷² hiszen, mint idézi: „az isteni Gondviselés bölcs vezetése

mellett az emberi nem Ádámtól kezdve a világ végéig fokanként úgy megy előre, miként az ember gyermekségétől öreg koráig”³⁷³ – akkor ő is kénytelen akceptálni, hogy az egyéni szabadakaratnak a folyamatban semmi szerep nem jut és a Gondviselés bölcs vezetése nem az isteni szabadakaratot jelzi, hanem a megváltoztathatatlan objektív törvényszerűséget, hiszen az emberi élet folyása a születéstől a halálig előrehaladó, megfordíthatatlan processus.

Ha tehát Giesswein következetes akarna lenni és ha a marxista történelemfelfogást aként értelmezné, mint amely nem ad játszótérrel az egyénnek, akkor az augustinusi történelemfelfogást inkább a történelmi materializmus előfutárának és nem saját felfogása alátámasztójának kellene tekintenie. Az augustinusi civitas terrena és civitas dei közötti harcot sem lenne nehéz osztályharcként felfogni, és amikor Augustinus az üdvözüléshez elengedhetetlennek tartja az egyház szerepét, ám a látható egyháznak, mint a láthatatlan egyház empirikus képmásának az a célja, hogy átalakuljon ideáljává, a láthatatlan egyház formájára, akkor Giessweinnek ebből olyan következtetést kellene levonnia, hogy a földi egyháznak a saját maga megszüntetésén kellene fáradoznia és így az állam elhalása marxi elméletének anticipációjáról is lehetne beszélni. Persze mindez nincs így, nemcsak azért, mert a marxizmus szerint az objektív törvényszerűség nem az egyes emberek felett van, hanem azok cselekedetein keresztül érvényesül, továbbá a marxizmus nem tételezi „a világ végét”, hanem csupán a kapitalizmus végét, amely után következik az „előtörténet lezárulásával” az emberiség igazi története.

De túlzott egyoldalúság lenne részünkről, ha Giesswein következetlenségeit saját gondolkodása, elmélete korlátainak – nem pedig az objektív körülményeknek – tudnánk be. Számításba kell vennünk azokat a nemes intenciókat is, amelyek őt vezetik. Világosan látja a társadalmi kérdés kiéleződését, az erők polarizálódását („A modern gazdasági és politikai élet csatazajában mindinkább két zászló csoportosítja maga körül a küzdő elemek különféle csoportjait, s mindinkább ez a két jelszó szorítja ki a többieket: materializmus és idealizmus” – írja „Társadalmi problémák

és keresztény világnézet" c. műve Előszavában³⁷⁴) és ha a maga részéről természetszerűen az idealizmus oldalára áll is, nem huny szemet annak „kinövései” előtt sem és olyasmire szeretne vállalkozni, ami eleve meghiusulásra van ítélve: közvetítésre a szélsőségek között.

„A középutat követő igazság – írja – távol esik a szélső jobbtól és a szélső balról egyaránt, s valamint a józan és takarékos ember a tékozlónak és dorbézolónak szemében fösvény filiszter, a zsugorinak és önzőnek szemében pedig pazarló, úgy lesz a kereszténység szellemétől áthatott társadalomtan a liberális-individualista szempontjából nézve szocialisztikus irányú, az abszolút értelemben vett szocializmusnak, nevezetesen a szociáldemokráciának szemüvegén nézve pedig individualisztikusnak tűnik fel.”³⁷⁵

Az igazságot, mint a legfőbb célt középen keresi és a kommunisztikus utópiák, az őskeresztény közösségek, a paraguayi jezsuita állam és a modern kapitalista társadalom összehasonlításából arra a következtetésre jut, hogy „magában véve a kereszténység se nem kollektivista, se nem a magánbirtoklás feltétlen védelmezője”³⁷⁶, és a kereszténységnek „nem hivatása, hogy világi törvényeket hozzon, hogy megváltoztassa a birtokviszonyokat, hogy új jogi intézményeket létesítsen vagy a régieket feldöntse”: hanem „az igazságosság érzetét felgerjeszteni, lángragyújtani, s tevékenységbe hozni, ez a kereszténység szociális feladatának quintessenciája”³⁷⁷.

Ez persze általánosság, amely mögött meghúzódhatik a legkegyetlenebb kizsákmányolás és a legáldozatosabb önzetlenség. Ami az ő szeme előtt lebeg: „szocializmus materializmus nélkül”³⁷⁸, egyszerűen „keresztényszocializmus”, – amelynek elméleti és gyakorlati jelentkezéseit a történelem során országonként oly gondosan számbaveszi „Keresztényszociális törekvések a társadalmi és gazdasági életben” (Budapest, 1913.) c. művében – s ez lehet a „szociális béke”, az „osztályharc megszüntetése” fedőszerve, de lehet szubjektív etikai magatartás is.

Ez utóbbit tapasztalhatjuk Giessweinnél nemcsak abban, hogy pozitív előjellel idézi a nagy ellenfelet, Szabó Ervint³⁷⁹, hanem

abban is, hogy a kommün bukását követő legvéresebb fehérterror idején megindítja az „Auróra” c. folyóiratot, „hogy hazánkban a nemzetközi megértés útjait egyengesse”³⁸⁰, olyan munkatársakkal, mint Babits Mihály, Benedek Marcell, Csécsy Imre, Germanus Gyula, Tóth Árpád, Vámbéry Ruztem és „A mi célunk” c. programadó cikkében ilyeneket ír: „Rosszul szolgálja nemzetét az, aki a múlt minden elavult intézményét változatlanul fenntartani óhajtja”³⁸¹; aztán: „a magyar nemzeti kultúra, épp úgy, mint az angol, francia vagy német csak egy válfaja az általános európai kultúrának”, s elítéli azokat, akik abban a balhiedelemben élnek, hogy a kereszténység, s különösen a katolicizmus... a konzervatív szellem megtestesítője és éppen azok, akik „minden új eszmétől, gondolattól, sőt formától kezdenek irtózni”... „egészen a nemkeresztény, vagy pláne keresztényellenes tábor talajára siklanak át”³⁸².

Hogy a „keresztény-nemzeti” jelszava alatt tömeggyilkosságokat végrehajtó darutollas Horthy-tiszteknek szól ez a hadüzenet, valamint annak a „destruktív” jelszónak a kiadása, hogy „a kutya ugat, a karaván halad” – milyen bátorságot és mennyire az ellenforradalom elleni kiállást jelentett abban az időben, csak az tudja igazán értékelni és zászlóhordozóját becsülni, aki ezeket az eseményeket maga is átélte.

5. *Neotomista jog- és állambölcselet*

A következőkben még két olyan egyházi filozófusról számolunk be, akik – ellentétben a fentiekkel – nem játszottak szerepet a politikai életben, és tevékenységükben nem lépték túl az egyház és az oktatási intézmények kereteit. Horváth Sándorról és Várkonyi Hildebrandról van szó, akik mindketten Aquinoi Tamás hű követői és mesterük tanításainak népszerűsítését számos írásukban végezték (Horváth Sándor: Aquinoi Szent Tamás írói egyénisége, Budapest, 1924, Aquinoi Szent Tamás világnézete, Budapest, 1924, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin, Graz, 1929, Der tomistische Gottesbegriff, Freiburg, 1941 és még számos kisebb-

nagyobb tanulmány Aquinoi Tamásról, Várkonyi Hildebrand: Aquinoi Szent Tamás filozófiája, Budapest, 1923.).

Horváth Sándor (1884–1956) domonkos-rendi szerzetes, Grazban és a svájci Freiburgban végezte tanulmányait, majd Grazban és Rómában tanított, 1930-ban Freiburgban lett egyetemi tanár. 1938 óta Budapesten végzett oktatói munkát, előbb a domonkos-rendi főiskolán, majd az egyetem hittudományi karán, mint az alapvető dogmatika professzora. Tudományos munkásságában megőrzi az egyházi elzárttságot, úgyhogy inkább tomistának, mint neotomistának nevezhető, amivel azt akarjuk jelezni, hogy problémáit mestere műveiből meríti és szorosan annak gondolatkörében mozog, ami azonban nem jelenti azt, hogy a választott kérdések részletes kidolgozásában és következtetéseiben ne vonatkoztatna saját társadalmára.

Doktori disszertációjában (*Metaphysik der Relationen*, Graz, 1914) kívül, mely azt a problémát veti fel és válaszolja meg arisztotelési-tomista szellemben, vajon megfelel-e valami a relatív fogalmainknak a valóságban és ha igen, hogyan képzeljük e sajátos létmód realitását, valamint hitvédelmi iratok mellett (*Hitvédelmi tanulmányok*, Budapest, 1943) mindenekelőtt a természetjog kérdései érdeklik, (*Állameszme és a népek önrendelkezési joga*, Budapest, 1918, *A természetjog rendező szerepe*, Budapest, 1941, *Társadalmi átalakulások és a természetjog*, Budapest, 1942) és ezekben az írásaiban arra törekszik, hogy filozófiai megalapozást adjon annak az állam- és jogelméleti koncepciónak, amely „a meglevőt védelmébe veszi és fennmaradását a közös érdekében feltétlenül megköveteli.”³⁸³

Kiindul Aquinoi Tamás ama alapelvéből, amely a természetjogot a pozitív-tételes joggal szembeállítja, illetve utóbbit az előbbinek alárendeli. Tamás a természetjogot az isteni, örök törvényből vezeti le, de hangsúlyozza annak társadalmi jelentőségét is. Horváth ez eleve elfogadott alaptételt kétféle irányban alkalmazza, egyik oldalról az erkölcs, a másik oldalról az állam létének megalapozására használja fel.

Mindenekelőtt lássuk a természetjog definícióját: „Amiben az

örök törvény elsősorban, mint általános értékben tükröződik vissza – írja – s ami mintegy az emberi értelem elvonó működésének gyakorlati téren való leszűrődése, azt mondjuk természetjognak, a természeténél fogva jó, helyes és jogos irányításnak, normának.”³⁸⁴

Ami itt fel kell, hogy tűnjék, az a természetjog igen széles értelmezése, eredetében az isteni törvénynek az emberek tudatában való megjelenése, amely aztán mint az emberi cselekvések érték-mérője szerepel. Az emberi cselekvések megítélésével általában az etika foglalkozik, tehát az isteni törvény szellemében történő cselekvés erkölcsi cselekvés. Horváth azonban kétféle cselekvés-fajtát különböztet meg, az egyik tisztán belső személyi, a másik külső dologi, személyközi. Az előbbi a jó és helyes, ez lenne a szűkebb értelemben vett erkölcsi, az utóbbi az igazságos és ez lenne a jog. Minthogy azonban az igazság jó és egyben helyes is kell, hogy legyen, a „jog ebben az általános értelemben az erkölcsnek egyik válfaja, az emberi cselekedeteknek olyan tárgykörre utaltsága, amelyen tisztán személyközi viszonyok uralkodnak”³⁸⁵. Tehát nem arról van szó, hogy a jog princípiuma a hasznos, az erkölcsé pedig a jó, – ez a felfogás Horváth szerint machiavéllizmusra vezet³⁸⁶ –, hanem pusztán a cselekedetek tárgykör szerinti felosztása az irányadó, hiszen „a jó, a helyes és az igazságos egymással felcserélhető fogalmak”³⁸⁷ és erkölcs és jog egyaránt a legfelsőbb immanens normák érvényesülései, amelyekben az örök törvény transzcendens irányító tényező.

E pont indokolja azt, hogy miért minősítettük Horváthot tomistának és nem neotomistának. A neotomisták feladatuknak tekintik a marxista elmélettel való szembesítést, amire Horváth műveiben még csak utalásnyi példa sincs. De egy 20. századi gondolkodótól legalább annyi elvárható lenne, hogy tudomást vegyen és számot vessen a kanti moralitás-legalitás megkülönböztetéssel. Horváth azonban nem találja meg a jog és erkölcs között a differencia specificát és megelégszik egy általánosságban mozgó, formális posztulátummal: „az összes természetjogi normák végül is egy legáltalánosabban és az összes jog-, sőt erkölcssterületet átfogó parancs-

ban egyesülnek: cselekedj ésszerűen!”³⁸⁸. Ehhez képest még a kanti formális erkölcsi maximák is konkrétak és útmutatóbbak.

Ami aztán a legfontosabb lenne, hogy ti. hogyan viszonyul a természetjog a tapasztalati (tételes, pozitív) joghoz, ennek megvizsgálása elől szeretne kitérni („A természetjognak a tapasztalataihoz való összes viszonylatait csak Ihering türelmével és szaktudásával lehetne felkutatni. Ezt a munkát jórészt elvégezte a nagy tudós”³⁸⁹, – ám az Iheringre való utalás annál is inkább jogosulatlan, mint-hogy Ihering alapeszméje az, hogy az egész jog alkotója a cél és az erkölcsi csupán magasabb formájú egoizmus, a társadalom önzése.

Ennek elfogadása Horváth álláspontját visszájára fordítaná. A pozitív jog általánosításából kellene eredeztetnie az egyetemes jogelveket, hogy azután – ha már úgy gondolja, hogy „mint minden kultúralkotás és intézmény, úgy a jog is világnézeti megalapozást kíván”³⁹⁰ – akkor ezeket az elveket emelje a transzcendensbe és ontologizálja meg.

Problémát nem látni abban, hogy „a természetjog értékében feltétlenül megelőzi a tapasztalatit, érvényében pedig semmiképpen sem függ ettől”³⁹¹, még akkor is szűkkörűség, ha az eredet kérdését elmossa azzal, hogy a hangsúlyt az értékre és érvényre teszi, ami önkényt is jelent, ha előzetesen nem tisztázza az érték fogalmát, hanem egyszerűen csak arra utal, hogy a természetjog isten parancsa és annak minden alá van vetve. Így eredményként nem marad más hátra számára, mint hogy a természetjog és a pozitív jog közötti viszonyt az egész és a rész viszonyára redukálja, ami persze ellentmondás, hiszen a természetjog isteni mű, a pozitív jog pedig – legjobb esetben a természetjog tekintetbevételével – emberek (illetve a társadalom) alkotása, amikor is nem szabad figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az aquinoi bölcelet, tehát Horváth is az emberi szabadakarat álláspontját vallja.

De hogy ez a megoldás Horváthot sem elégíti ki, az kitűnik azokból a megjegyzéseiből, amelyek igazolni igyekeznek azokat a feszültségeket, amelyek a természetjog és a pozitívjog között adódnak, amelyeket az egész-rész viszony nem viselhet el. Az első visszavonás arra vonatkozik, hogy a pozitív jog nem mindig juttatja

érvényre az igazságot és éppen ez teszi szükségessé a természetjogot. „Hogy az ember a polgári közigazság birtokában arra a téves felfogásra ne jusson – írja –, mintha ezzel az egész igazságnak eleget tenne, ezért kellett a valóságban az isteni jognak is fellépnie. Ezáltal sok kétség oldódik meg, ha elménket a tapasztalati jogok különböző, sőt ellentétes rendelkezései nyugtalanítják.”³⁹²

Itt persze megbosszulja magát az eredet kérdésének a tisztázatlansága, mert hiszen ebből a szövegből nem az tűnik ki, hogy az isteni jognak derivátuma lenne a pozitív jog (pláne mint annak része, hozzátéve, hogy az egész nem a részekből tevődik össze, hanem az egész az elsődleges), hanem fordítva, a pozitív jog elégtelensége tette szükségessé a természetjog „megalkotását”. Ilyen „kiegészítő” funkciót tulajdonít Horváth az isteni jognak, amikor a továbbiakban azt írja, „azért is szükség volt továbbá az isteni törvényre – mondja Szent Tamás –, hogy az isteni cselekedetek egyetlen területe se maradjon rendezetlenül és hogy semmi se maradjon jutalom vagy büntetés nélkül, még az sem, amiről a földi igazságszolgáltatás itélni nem tud”³⁹³.

A további visszavonás pedig abban áll, hogy kénytelen elismerni a pozitív jog bizonyos függetlenségét. „A pozitív jog is – írja – ebben az értelemben (ez arra vonatkozik, hogy Horváth a subalternatio kizárását összeegyeztethetőnek tartja a subordinációval) lehet önálló az istenjoggal szemben, ami azonban az igazság keretén belül sohasem vezethet ellentéthez, hanem csak azt fejezheti ki, hogy a jogalkotás hasonlóképpen akarja megőrizni függetlenségét, mint pl. a részleges természettudományok, amelyek nem adják fel kutató módszerüket a természetbölcselet vagy éppen a metafizika kedvéért, de még ezek befolyása alatt sem”³⁹⁴.

Anélkül, hogy szükség lenne belemenni a természettudományok és a természetbölcselet viszonyának a taglalásába, hiszen ezt amúgy is hasonlatul szánta, márpedig minden hasonlat sántít, csupán utalunk rá, hogy bármilyen álláspontot foglaljunk el e kérdésben, a kettőjük viszonya semmiképpen sem a rész és egész viszonya, márpedig Horváth ennek a bizonyítását vállalta. Így valóban jobb, ha Iheringre vagy másra hagyja ennek a problémának a vizsgálatát,

hiszen minél tovább taglalja, annál inkább belebonyolódik abba a szövevénybe, amely abból ered, hogy társadalmi jelenség számára transzcendenst, isteni szankciót próbál biztosítani.

Hasonló problémákkal találkozunk államelméletét illetően is. Mert egyszer azt állítja, hogy „non est enim potestas, nisi a Deo”³⁹⁵, s ugyanakkor azt is mondja, hogy „a természet akarata és energiái működnek az államalkotásnál, úgyhogy nem a nép veti magát alá az államhatalomnak, mintegy a kollektív energiák és a hatalom letéteményesének, hanem a természet veti alá a népet, a közjót szemmel tartó hatalomnak”³⁹⁶, amiből nem is rosszhiszeműen olyasmit is ki lehet olvasni, hogy Horváth azonosítja Istent a Természettel – s ez persze alapvetően ellentmondana az egész tomizmusnak, – másrészt pedig kifejezetten azt írja, hogy „a történelem tanulsága szerint rendesen a vis major és nem a népek örendelkezési joga hozta létre az államot”³⁹⁷.

Ha már most tisztázatlannak tekintjük, hogyan és mi által jött létre az állam, talán közelebbi felvilágosítást kapunk az állam mibenlétére és funkcióira vonatkozólag. Nos, az állam definícióját a következőkben kapjuk: „A társadalomnak az az érdekközössége, amely az általános közjót, tehát az ember földi életére és ennek minden ágára kiterjedő valódi javak és eszmények megvalósítását, vagy – amennyiben ezek egyik-másika hatalmi körén tülesnek, ezek védelmi körét és előmozdítását ismeri el céljának – az állam”³⁹⁸.

A fogalmazás ugyan számos bizonytalanságot rejt magában, így a „közjó” olyan általánosság lesz, amin semmi sem értendő, – mégis inkább az „érdekközösség” fogalmára figyelünk csupán fel, amely sok racionális elemet tartalmaz, olyanokat, amelyek nem férnek össze az állam mibenlétének organizmusként való interpretálásával. Hogy Horváth mit ért organizmuson, nem hagy kétséget maga után, amikor nemcsak Szent Tamásra, hanem A. Schäffle: „Bau und Leben des sozialen Körpers” c. művére is hivatkozik³⁹⁹, az ún. organikus szociológiai iskola fejének a munkájára, amelynek fő feladata, hogy nem is az államban, hanem a társadalomban, an-

nak szerveiben és funkcióiban találja meg az egyéni biológiai szervezet pendantjait.

Horváth lazábban formuláz: organizmus „a részeknek és alkotóelemeknek tisztán önérdeki működését nem tűrő egység”⁴⁰⁰. Nem vesz tudomást a marxizmus társadalom- és államelméletéről, holott ez eléggé világosan megkülönbözteti a társadalmat az államtól. E megkülönböztetettség miatt a társadalomról az államra teszi át az organizmus-elméletet, és ezzel még csak fokozza a zavart, ami abból származik, hogy nincs tekintettel az organizmus és organizáció közötti döntő különbségre, arra, hogy az organizmus olyan életfunkciókat végző szervezet, amelynek egy központi tudata van, míg az organizáció a biológiai és minden más mozgásformától minőségileg különböző – társadalmi – mozgásformát felmutató közösség, amelynek minden tagja önálló öntudattal bír.

Horváthnak, hogy megmaradhasson az organizmus-felfogás mellett, először azonosítania kell a társadalmat az állammal. Ő maga is látja, hogy ez az azonosság nem eredendő, de nem is történelmi fejlődés eredménye, mert a népből, a „társadalomalkotó anyagi elemből”⁴⁰¹, azaz „a sokaságból magában véve csak rendetlenség és széthúzás nőhet ki”⁴⁰². Nem mondja ki nyíltan, de nehéz másra gondolni, hogy transcendens forrása van annak az erőnek, amelynek működése révén a sokaságban „kiképződik az az egységesítő, szervező és újjáalakító tényező, amelyet a közjó megvalósítására irányuló hatalomnak mondunk”⁴⁰³. Ezen a réven jön létre azután az alaki tényező, az államhatalom, amely „a tömeget társadalmi egésszé alakítja”⁴⁰⁴. Vagyis „az állam a kettőnek, a sokaságnak és a hatalomnak szintetikus összetétele, röviden személyllyé vált és személy gyanánt fellépő társadalom”⁴⁰⁵ és ez az állammá átalakult társadalom személyi méltósága „csakis akkor maradhat érintetlenül, ha organizmussá . . . alakul át”⁴⁰⁶.

Persze az organizztikus felfogás nem frazeológiai kérdés: az organizáció magában foglalhat különböző érdekcsoportokat – mondjuk ki nyíltan: osztályokat, tehát involválhatja és teszi is az osztályharcot – ellenben az organizmus „legfőbb ismertető sajátossága”: „az alkotó elemek lényeges és a szervek funkcionális különbözősége-

ge párosulva a lét és tevékenységbeli egységgel és az egy célra irányuló harmonikus együttműködéssel”⁴⁰⁷ – ahogyan ezt már Mene-nius Agrippa meséje is tanítja.

Ám míg az organisztikus felfogás csak az organizmus önfenn-tartását és öncélját tételezi, Horváth ennél tovább megy és nem-csak az egyes alkotórészek önállóságáról mond le, hanem az egé-szet is lemondhatja „önálló létéről egy magasabb cél érdekében”⁴⁰⁸, hogy azután „egy magasabb létforma keretében”⁴⁰⁹ helyet biztosít-son a számára.

Ez a transzcendens létben való elhelyezkedés elve készíti aztán arra a megállapításra, hogy az államot mint erkölcsi organizmust a fizikai organizmustól megkülönböztesse⁴¹⁰. Mert igaz ugyan, hogy „az államalkotó elemeknek el kell veszíteniök önálló létfor-májukat”⁴¹¹ – de ez „csak egy akcidentális határozottság kialaku-lása”⁴¹², hiszen Horváth sem hunyhat szemet az előtt a jelenség előtt, hogy az egyes elemek igen könnyen kivonhatják magukat az alkotó részek ideális összetartását biztosító cél alól és „így az állam legfőbb céljának, a közjónak a megvalósulását veszélyeztethe-tik”⁴¹³. Nem elegendő tehát az organizmus-analógia, „ez ideális kapcsón kívül egy másiknak is kell lennie, amely a részek tényle-ges összetartozását megvalósítja és állandóan fenntartja”⁴¹⁴ és ez ismét az államhatalom.

Ez a megállapítása azonban újabb feszültség forrásává válik. Az ember ugyanis, mint személyiség, mint isten képmása, a világ-egyetemben önálló léttel és állással bír, ez pedig összeegyeztethe-tetlen az államhatalomnak ama funkciójával, amely erőszakot al-kalmaz azokkal a személyiségekkel szemben, akik kivonják ma-gukat az állam céljának megvalósulása elől. Horváth ezt a feszült-séget egy kibúvóval próbálja feloldani: „az ember természeténél fogva rá van utalva a társadalomra”⁴¹⁵, ám ez az aristotelesi zoon politikon azon az előfeltételezésen épül, hogy a társadalom és ál-lam azonosak; ez akceptálható történelmileg a görög polis-képzet-világ szemelőtt tartásával, de semmiképpen sem indokolt egy mo-dern polgári társadalom számára.

A további kibúvó pedig abban áll, hogy a személyiséget nem az

egyénre érti, hanem a „népre”, sőt „nemzetre”, de hogy „a nép személyé, tehát a közjó szempontjából önrendelkező alannya”⁴¹⁶ válhasson, annak előfeltétele az államhatalom léte, mert csak ez teszi a népet „a sokaság, a rendetlenség, a széthúzás”⁴¹⁷ állapotából a szó igazi értelmében néppé. A nép tehát ismét csak azonosul az államhatalommal, ebből azt a következtetést is igyekszik aztán levonni, hogy a nép és államhatalom szembenállása nonsens, illetve ha ilyen szembenállást a történelem produkál, akkor nem beszélhetünk népről, hanem csak tömegekről, márpedig „a tömegnek nincs saját szava és akarata”⁴¹⁸. Vagyis a demokrácia elvetendő, mert az „nem lehet más, mint leplezett monarchia vagy oligarchia, legtöbb esetben azonban valóságos zsarnoki uralom”⁴¹⁹ – „az őszinte filozófus tehát nem emelheti fel szavát a tiszta demokrácia, hanem legfeljebb csak a monarchia democratisata mellett”⁴²⁰ és ebben az esetben „az irányítást az idő jelét megértő elme végzi”⁴²¹ és „a felsőbbség cselekedeteinek elbírálása és megítélése nem a nép természetes joga”⁴²².

Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az egyház e filozófusa az első világháború utolsó esztendejében – a művet Horváth 1918 áprilisában fejezte be –, tehát immár a mozgolódó elégedetlen tömegek fékentartásának elméleti eszközeit igyekszik nyújtani az uralkodó hatalmak számára és Aquinoi Tamásból merített érvekkel próbálja ellensúlyozni a demokráciát követelőkre egyre erősödő igényeit. De még jellemzőbb, hogy a fasizmus és hitlerizmus győzelme után, a hitleri harci sikerek tetőpontja idején, tehát még a sztálingrádi vereség előtt, 1942 májusában egy másik tanulmányában (Társadalmi alakulások és a természetjog, Budapest, 1942) Horváth átveszi az akkor „uralkodó” szellemiséget és most már nyíltan tételezi „az idők jelét megértő elemként” az olyan személyt, aki „a Teremtőtől elgondolt világrend fennmaradását és szabályszerű lefolyását biztosítja”⁴²³, minthogy „a Teremtő nem szükségszerűen működő erőket használ, hanem az értelmes lény saját elgondolására és szabad döntésére bízta azt.”⁴²⁴

Hogy azután félreértés ne essék az elvont, bonyolult theológiai okoskodás szövevénye miatt, nyíltan is leszögezi: „az egyed nem

öncél”, amit már korábban is láttunk, de az akkori időknek megfelelően az egyedet csak általánosságban, az államhatalom alá rendelte, most azonban már átveszi a nemzeti szocialista frazeológiát is és így folytatja: az egyed „teljesen a faj érdekeinek szolgálatában él és csakis ennek keretein belül van értéke úgy magában, mint a világrendben”.⁴²⁵

A „vérségen alapuló közösség”⁴²⁶ tételezése magával hozna valamiféle kollektivitás képzetét – ez teszi lehetővé a hitlerizmus – legalábbis zsidó tőkét érintő – antikapitalizmusát, ám a tomizmus, mint a fennálló társadalom ideológiai igazolója, ezen az úton már nem követheti, hiszen alapvető célja csupán a társadalmi harmónia, az egyesek egymásra utaltsága és egy főbb hatalom természeti alárendelése volt. Így bármennyire is ellentmondanak az organikus felfogásnak, mégis elfogadja a kapitalizmus alapvető törvényszerűségeit, egyfelől „az egyéni érvényesülés”⁴²⁷ jogosultságát, amennyiben „a személyes érvényesülési akarás a legjobb hajtóerő”⁴²⁸, másfelől a magántulajdont⁴²⁹, de mindkettőt olyan attribútumokkal igyekszik felruházni, amelyek azok lényegével nyilvánvalóan összeegyeztethetetlenek.

A személyes érvényesülési törekvés ugyanis szerinte nem társadalmi harcot, széthúzást, hanem „a közjót és ennek követelményeire való idomulást”⁴³⁰ eredményezi, amire ugyan találunk példát a filozófiatörténetben, éspedig a 18. századi materialista és atheista Mandeville hírhedt könyvében: „The fable of the bees or private vices public benefits” (1714), azaz „A méhek meséje avagy a magánvétkesek: közhaszon”, – de ennek alapja az, hogy szerző tagadja, hogy az emberben eredetileg önzetlen hajlamok lennének és hogy a társadalmat az erény tartja össze, ellenkezőleg önző törekvések, szenvedélyek és bűnök hajtják előre az embereket és ezzel fejlesztik a gazdasági, társadalmi és politikai életet, és ez a koncepció ilyen alapokon és ilyen előfeltételezések mellett valóban hűen tükrözi a szabad versenyes rablókapitalizmus törvényszerűségeit és igazolja a szükséglet és nyomort, a bajokat és bűnöket, amelyek az embereket munkára sarkallják és a népet gazdaggá és hatalmassá teszik.

Horváthtól azonban – legalábbis saját tudomása szerint – mindez távol áll, aminthogy a magántulajdonnal kapcsolatban sem azokat a társadalmi jelenségeket tárja fel, amelyek az emberiségre, illetve egyes szűk rétegeket kivéve, az emberekre és népekre oly sok szenvedést zúdítottak, hanem – ismét logikai következetlenséggel, de annál pontosabb osztálykövetkezetességgel, „hivatástudattal” – mindennek az ellenkezőjét látja, magyarázatként pedig a társadalom mozgása konkrét törvényszerűségei helyett mindent egyszerűen a Természetre hárít, amelyet megint csak az isteni elrendelés, jószág és bölcsesség lényeges tulajdonságaival ruház fel.

Így a következőket írja: „A tulajdon gyanánt lefoglalt dolgokról is úgy intézkedett a természet, hogy a magántulajdon a jóakarátú emberek között ne lehessen irigység vagy civakodás okozója. Ami az egyiknél fölösleg, szolgáljon a vagyontalanok segítségére, így szól a természet parancsa, ami a társadalmi kiegyenlítésnek legfőbb elvét képviseli és mutatja, hogy a természet a magántulajdonnal se akar éket verni az egyének közé. Tovább taglalhatnók a tiszta természet igényeit és mindenütt azt találunk, hogy ott, ahol az egyének békés együttélését veszély fenyegeti, a természet gondoskodott megfelelő orvosságról is”⁴³¹.

Nem véletlen, hogy a továbbtaglalást nem folytatta, hiszen ha a legcsekélyebb mértékben magáévá tette a krisztusi tanokat – és ebben nincs okunk kételkedni – akkor kitekintvén a világra, éppen az ellenkező megállapításokra kellett volna jutnia. Így a társadalmi folyamatokba és az ideológiai harcba aktívan bekapcsolódó neotomista mozgalomban való részvétel helyett visszahúzódott az egyház ama világtól elvonuló szűk keretei közé, ahol a marxizmus előretöréséig és a kapitalizmus általános válságáig, amikor is az ecclesia militans szellemi mozgósítást rendelt el, hosszú évtizedeken keresztül a tomizmus élte látszatéletét.

6. Az Aquinóitól Makarenkóig

Ellenkező irányban fejlődött *Várkonyi Dezső Hildebrand* (1888–) a klastromi elzártaságtól egyre inkább közeledve a civil élet felé. Ennek a fejlődésnek határozott külső megjelenési formái vannak, lévén eredetileg bencés áldozópap, előbb a pannonhalmi főiskola, majd a szegedi, pécsi és végül a budapesti egyetem tanára. 1945-ben, felszabadulásunk után élve az adott lehetőségekkel, kilépett a rendből és a pszichológia professzoraként folytatta tevékenységét nyugdíjaztatásáig.

Pályafutását mi természetesen csupán 1945-ig kísérjük, nemcsak azért, mert könyvünket e dátummal zárjuk, hanem azért is, mert életének e további szakaszában elsősorban mint pedagógiai író és szakpszichológus fejtett ki tevékenységet, s a pszichológiát kizárólag mint szaktudományt kezeli maga is. [„A lélektan szaktudomány – írja –, mely (amíg tisztán fenomenális és deskriptív marad) csak az én élmények fajait, s komplexió formáit tárja fel”]⁴³² és e tématerületek kiesnek érdeklődésünk köréből. Így csupán regisztráljuk *A pszichológia alapvetése* (Pécs, 1926), *A lélektan mai állása* (1928), *Bevezetés a neveléslélektanba* (1937), *Neveléstan* (Szeged, 1938), *A nevelés néhány alapelve* (Kecskemét, 1939), *A lelkiélet zavarai* (Budapest, 1943), *A gyermek és környezete* (Budapest, 1944) c. munkáit, azzal a megjegyzéssel, hogy külső életének alakulásával párhuzamosan, illetve azzal egységben következetesen kellett eljutnia ahhoz, hogy bevezető tanulmányokat írjon Makarenko: *Az új ember kovácsa* (Budapest, 1948) és Makarenko: *Válogatott pedagógiai tanulmányok* (Budapest, 1948) c. kötetéhez, hiszen az ifjúságnak és nevelésnek azokra a problémáira, amelyek fent említett munkáiban őt is foglalkoztatták, és a horthysta Országos Közoktatási Tanács kiadásában napvilágra kerülhettek, csak igen torzított formában és áttételesen fogalmazódhattak meg, világos választ talált a szovjet pedagógus megoldási kísérleteiben.

Világnézeti fejlődését figyelemmel kísérhetjük azonban filozófiai műveiben is, annak ellenére, hogy ily tárgyú utolsó munkája

(Az indukció filozófiája, Pécs, 1927) 1927-ben jelent meg. Annál a külsőlegességnél, hogy első filozófiai munkáján (A tudat fogalmáról, Győr, 1912) még szerepel az egyházi „Nihil obstat”, a többiekben azonban már nem, sokkal fontosabb részben a tárgyválasztás, részben pedig a szellemiség, amelyből eléggé nyilvánvaló a tomista objektív idealizmustól egy „ismeretelméleti realizmus”⁴³³ felé való közeledés, ami ontológiailag – az elsődlegességet a külvilágnak tulajdonítva – végeredményben, ha ez szerzőknél nem is válik tudatossá – materializmusnak felel meg.

„A tudat fogalmáról” c. első filozófiai műve sem éppen ortodox tomista, hiszen a tudat problémáját – ezt mindjárt bevezetőben programszerűen közli is – „történeti és methodológiai szempontból”⁴³⁴ tárgyalja és nem véletlen, hogy Hegelre és Bergsonra utal, részben a történelmiség hangsúlyozására, részben pedig ama elégedetlensége kifejezésére, amelyet a quantitativ szemlélet eluralkodása keltett benne és a „tudattalan” és „tudat alatti” titkainak feltárásától várja az ismeretelmélet továbbfejlődését, tiltakozván az ellen a felfogás ellen, amely szerint „az ismeretelméletek bizonyos irányai egyszerűen határfogalomnak vagy ismerettani előfeltételnek vették a tudat tényét, s azt hitték, ezzel a tudományos kutatás fejlődése a tudat irányában lezárult”⁴³⁵.

Kiinduló pontja még szenttamási: minden dolog csak aszerint ismerhető meg, amint ténylegességében van, nem pedig lehetősége szerint, de ha még nem is eltérés mestere tanaitól, de bizonyos tendencia nyilvánul meg abban, amikor kiemeli a potentialitas-actualitas problémájából az actust, mondván, hogy „értelmünk nem saját maga által ismeri meg magát, hanem működése által”⁴³⁶.

Hasonlóképpen jellemző a tomista gondolatrendszerből két mozzanatnak a kiemelése. Az egyik: a tudat először külső tárgyra irányul és csak azután reflexió útján önmagára⁴³⁷, másodszor pedig: a tudatot lényegében működésében fogja fel⁴³⁸. Ezeket a szempontokat keresi a tudat-elmélet története során, hogy aztán igazolva lássa Tamás alapelvét, hogy ti. aszerint ismerjük meg a dolgokat, amint „actu” vannak. Vagyis ismeretelméleti feltétel csak az lehet, ami már adott ontológiai valóság⁴³⁹. Ezzel a kiindulással véli el-

kerülhetőnek azt a tudatelméleteket fenyegető és veszélyeztető petitio principii, hogy „a tudat levezetése abból az értelmi tevékenységből történik, melynek a tudat természetszerűleg priusa”⁴⁴⁰.

A következő lépés: elutasítása mindazoknak az igényeknek, amelyek a tudat mibenlétét megállapítani igyekeznek. Így szerint a tudat sem érzés, sem értelmi mozzanat, sem akarat. A tudatprobléma megfejtésére általában a pszichológia sem illetékes. „Mint minden igazi probléma – vonja le a következtetést –, melyet eredetében, fejlődésében nyomozunk a végső alapokig, ez is a metafizikára utal”⁴⁴¹. A metafizika azonban nem más, mint „a végső logikai alapelvek ontológiai formulázása: vagyis a tisztán logikai szükségképségeknek, érvényeknek a lét világára való alkalmazása”⁴⁴².

Ezzel felmerül a filozófia alapkérdése, amelyet Várkonyi ebben az időben még a skolasztika dualizmusára való utalással hárít el magától, a metafizikának, mint legreálisabb lét-tudománynak a jellegét megőrizve, abban „mint rendszerben érvényesül a végső elemének, az egyes ismeretnek tökéletes dualizmusa”⁴⁴³, a lét és tudat, az alany és tárgy, gondolat és dolog, eszme és valóság bensőséges egyesülése. A dualizmus feloldódása aztán úgy megy végbe, hogy ezek a kategóriák nem a valóság tárgyaira, hanem a tárgyakról alkotott ismeretekre vonatkoznak, ezzel az „egyesülés” eredménye, az egység azonossággá válik és ez az azonosság, mint az ismeretek hordozója, a tudat. „Ez az azonosság – írja – tagadhatatlanul az egész mindenség középpontja; belőle indul ki minden, s hozzá tér vissza, ami érték a természet nagy körforgásában észlelhető; a tudat alkot társadalmi, erkölcsi, jogi rendet, a tudatnak van esztétikája és világképe, belőle indul ki és érte van valláspszichológia és theológia: a tudat egysége még világnézetünknek és az objektív történelmi árnak is szintetikus egységét alkotja”⁴⁴⁴.

A fogalmazásból látható, hogy Várkonyi a tudat fogalmát alaposan kiszélesíti, valamiféle kozmikus erőcentrumnak fogja fel, amely forrásává válik mindennemű társadalmi objektívációnak. A kiszélesítés azonban nemcsak a szociális irányában, hanem az irracionális szférája felé is végbemegy, és ha el is ismeri, hogy a tudat

definiálhatatlan a szokványos módon, minthogy nincs olyan genus, amelynek specicse lehetne, az a lehetőség, amelyet a marxista filozófia vesz igénybe, a tudatot a léttel és a létet a tudattal meghatározni, nincs adva a számára, és így a két tovább nem elemezhető, „irreduktibilis” elem viszonyát akként oldja meg, hogy „a tudat: lét és az öntudat létének alakja a tudat”⁴⁴⁵. Vagyis a kivezető út: „az én megragadja saját létét, mégpedig az evidentia intuitív bizonyosságával, minden más lét csak halvány másolata ennek a létezésnek”⁴⁴⁶. Ezzel ugyan kikerüli a materializmust, de lazít a tomista objektív idealizmuson is, hiszen az én evidenciája éppúgy halvány másolattá teszi a világot, mint az istent.

Így jut el a tudat olyan definíciójához, amely jelzi, hogy valóságra nem a szokványos értelemben valóság, de szubjektum mivolta sem korlátozódik az én-re, hanem abból kitör; tehát „intencionalis szintetikus inexisztencia”⁴⁴⁷, amelyben az intenció „a külső tárgyakat valami csodálatos vetítéssel a tudatba kapcsolja”⁴⁴⁸, a szintézis nemcsak a „lelki képződmények rezultánsát”⁴⁴⁹ nyújtja, hanem „objektíváló aktus”⁴⁵⁰ is, az inegzisztenciával pedig azt jelzi, hogy „a tudat szellemi valóság”⁴⁵¹; mindezek alapján aztán a tudat mibenlétét úgy fejezi ki, hogy az „szubstanciális, szellemi, létalappal bíró, állandó, azonos teremő tevékenység”⁴⁵², – ami már eléggé eltér Aquinoi felfogásától és az intuáció és „diskurzív gondolkodás”⁴⁵³ valamiféle szintézisére törekszik. Ennek az eltérésnek kifejezetten hangot ad – persze az ontológiai kérdést kikapcsolva, hiszen egyébként nem kaphatta volna meg az egyházi imprimatúrát – amikor azt állítja, hogy „ismerettani kiindulópontul nem az Isten létét és tudatát kell felvennünk, hanem saját énünk létét és tudatát”⁴⁵⁴.

Persze, ha az objektív idealizmust a szubjektív idealizmus váltja fel, felmerül a probléma, hogyan viszonylik az én a nem-énhez, illetve megnyugtató megoldás-e az, ha a nem-ént, mint az én tudattartalmát, alkotását fogjuk fel. Ezt a kérdést állítja próba elé „Tér és térszemlélet” (Pécs, 1925) c. munkájában, melyben nem annyira a tamási, mint inkább az eredeti aristotelesi nativizmust próbálja összeegyeztetni az empirizmussal.

Kiinduló pontja a pszichológia, de mindjárt a kezdetnél felvesz olyan „nem-téres pszichikai jelenségeket”, amelyek „belejátszanak a térszemlélet tökéletesítési munkájába”⁴⁵⁵. Ezek a jelenségek nem nélkülözhetik a fiziológiai alapokat, tehát nem a szubsztanciális lélek jelenségeiről, hanem „lelki” folyamatokról van szó – és ezek között is döntő jelentőségre tesznek szert a szemizmok érzetei. Ehhez hozzájárul szintén nem kifejezetten lelki jelenség, a gyakorlás, amelynek a látott kép megfordításában, a távolságok megbecsülésében, a harmadik dimenzió kialakításában nagy szerepe van. Ez a folyamat tehát nem egyszerű lelki aktus, hanem „egymásbafonódó, egymásba olvadó lelkielemek magasabbrendű szintézise, oly összeolvadás, melynek a fizikai világban nincsen párja”⁴⁵⁶.

Mindebből azután két következtetést von le; az egyik a realizmus irányába viszi, a másik pedig metafizikai távlatot nyit számára. Amikor ugyanis – fejtegeti – két vagy három dimenziót lassú lelki fejlődéssel, nativ és empirikus eszközökkel megismerünk, amikor tanulással rájövünk arra, mi az irány, a mozgás, a távolság stb., „akkor mindig *tárgyakat* ismerünk meg és helyezünk el a térben”⁴⁵⁷. Másfelől viszont a térszemlélet alakításában közrejátszanak képzeleteink és gondolatvilágunk is: „képzeleteink alapján alakítja fantáziánk a tárgyak szűkebb csoportját tágabbá – úrré –, vég nélküli kiterjedésű térré; gondolkodásunk pedig homogénnek, folytonosnak (kontinuálisnak) egynek és mozdulatlannak konstruálja meg az elvont teret, melybe elhelyezi a maga koordináta-rendszerét.”⁴⁵⁸

Hogy a végtelen ne „konstruált”, hanem reális legyen, ahhoz a természettudomány újabb eredményein (relativitáselmélet) kívül filozófiai megfontolásoknak is hozzá kellett járulniok. Ezt tanúsítja említett műve, „Az indukció filozófiája” (Pécs, 1927), amelynek már választott tárgya is jelzi, hogy közeledik a realitásokhoz, lévén az indukció »egyenlő a „természettudományos” vagy „pozitív” módszerrel»⁴⁵⁹. Várkonyi persze nem szakad el annyira a to-mizmustól, hogy megelégednék a jelenségek regisztrálásával és az azokban észlelhető szabályszerűségek konstatálásával. Viszont annyiban túl van a skolasztikán, hogy megmarad a tapasztalati vi-

lágban: fő problémája egy bizonyos szintézisre törekvés, amely abban a kérdésben nyilvánul meg, hogy van-e „az induktív gondolat-, kutatás- és bizonyításmeneteknek oly közös logikai struktúrájuk, mely független a különböző indukciók egyéni megjelenési módjaitól”⁴⁶⁰, vagyis az indukciós módszerrel fel lehet-e fedezni egyetemes érvényességi struktúrát, amelyet a dedukció a maga axiomatikus, tehát apriori-jellegű eljárásával célként tűz ki maga elé és teljesíteni is vél.

Várkonyi három lényeges mozzanatot említ, mint amelyek minden indukció szerkezetét alkotják. Ezek közül az első kettő általában minden indukció-elméletben előfordul és nagyjában elfogadható, csupán a harmadik az, amely Várkonyinál, mint az indukció-elmélet továbbfejlesztése szerepel, és éppen ezért közelebbi megvilágítást igényel. Az első tétel így hangzik: „minden indukcióban vannak tapasztalati adatok, tények, melyeket egybefoglalóan *tényigazságoknak* nevezhetünk el”⁴⁶¹. A második pedig azt állítja, hogy „minden indukcióban kell lenni *következtetési mozzanatnak*; enélkül az indukció elvesztené logikai értékét s pusztán a ténybeli adatok összefoglalásává sülyyedne”⁴⁶².

Persze e tételekkel kapcsolatban is merülnek fel – világnézeti – problémák; így kérdés, hogy mit értünk „tényen”, konkrét tapasztalati adatot, ontológiai létmozzanatot vagy olyan logikai természetű valamit, amiről Wittgenstein beszél, mondván, hogy „a világ tények és nem dolgok összessége”⁴⁶³.

Nos, Várkonyi elég világosan dönt ebben a kérdésben, amikor a fenti értelmezések szintézisét próbálja létrehozni, mondván, hogy ismerettárggyá lett ontológiai létmozzanatról van szó, minthogy „a tényeknek csak akkor lesz meg a gondolkodás és logikai funkció számára szükséges értékük, ha mint ismerettárgyak és megismert tárgyak a *valóság* szerkezetét híven mutatják”⁴⁶⁴ és ebből az alapállásból kiindulva le is vonja a következtetést: „az indukció legegyszerűbben az *ismeretelméleti realizmus* álláspontján gondolható el, mint értékes és érvényes, az egyes tudományokban (pl. a természettudományokban) használható következtetési forma.

E megállapításban ugyan még vannak fenntartások, az indukció

pl. csupán heurisztikus elv, azonkívül megnyilvánul nála bizonyos logikai dogmatizmus is, amikor olyan „tovább nem igazolandó”⁴⁶⁵ tételekre alapozza elméletét, hogy „a létezés rendje (az objektíve vett tények, tényállások, törvények) és a logikai érvényrend között megegyezés van, de a két rend nem azonos egymással. Vagyis: a tárgyak törvényei válnak logikai törvényekké is”⁴⁶⁶ – ami azért nem rokon a marxista visszatükrözési elmélettel, mert az objektíve vett tények nem jelentik nála egyértelműen a tudattól független valóságot, lévén az ítélet tárgya „bármily létező, a létezés bármily fokán vagy módján, konkrét vagy elvont formában élénk lépő mozzanat, tehát konkrét tény vagy érzet is”⁴⁶⁷.

Egyszóval a materializmus-idealizmus kérdésében nem dönt, csupán hajlik az előbbi felé, legalábbis abban a vonatkozásban, hogy a tényítéletek megalkotásának feltételül elfogadja, hogy „a megfigyelés és kísérlet módszerei vezessenek bennünket”⁴⁶⁸, vagyis a természettudományok klasszikus módszerei, amelyeknek hallgatólagos előfeltétele, hogy a megfigyelés és kísérlet tárgya objektív, a megfigyelőtől és kísérletezőtől független létező.

A realizmus iránti hajlandóságáról tanúskodik az is, hogy – bár feltételezi „a tudattalannak nagy birodalmát”⁴⁶⁹, de ugyanakkor állítja azt is, hogy ennek „vizsgálata induktív úton, kísérlettel, megfigyeléssel soha sem lesz végrehajtható”⁴⁷⁰. Az induktív következtetés jelentőségét pedig abban látja, hogy ezen a módon „egyes tapasztalati tényekből valamely oly egyetemes törvényt értünk meg, melyet az egyes tényeken már nem tapasztaltunk”⁴⁷¹. Ebben, ha nem is explicite, de benne van, hogy a dedukció ilyen új ismeretet nem ad – hiszen a fő tételben benne foglaltatik a záró tétel, csak kiemel, hangsúlyoz, egyesre vonatkoztat – ugyanakkor világosan látja azt is, hogy a teljes indukció – ha egyáltalán lehetséges – „valóban új ismeretet nem közöl velünk, csupán meglévő ismereteinket rendszerezi”⁴⁷².

Az általános felfogással ellentétben helyesen ismeri fel, hogy lehetségesek olyan indukciók is, amelyekben a konklúzió nem egyetemes ítélet, hanem egyedi, szinguláris, továbbá, hogy az indukció nem általánosítás, hanem „az egyes egyedeken vagy eseteken fel-

ismert állandóságnak felismerése az *osztályon*, melybe tartoznak⁴⁷³. Az általánosítás ugyanis *kiterjeszti* a tapasztalás tényeit nem tapasztalt jelenségek körére is, anélkül azonban, hogy a kiterjesztés elégséges alapra támaszkodnék.

Ez a különbség adja meg azután az indítékot az indukció harmadik elemének a tételezéséhez, amely úgy hangzik, hogy „minden indukciónak van *logikai alapelve* (axiómája), vagyis olyan logikai tétel, melyben az összes lehetséges indukciók végső logikai igazolásukat találják⁴⁷⁴. Nos, Várkonyi ezt a logikai alapelvet az elégséges alap elvében véli felfedezni, és mind a logika történeti teljesítményeit, mind a tudományok eredményeit mozgósítja tétele alátámasztására. Ettől az igazolástól várja ugyanis, hogy az indukciót kimozdítsa abból az állapotából, amelyben azért van, mert az indukció nem vezet apodiktikus érvényű tételhez, hanem többé-kevésbé megmarad a valószínűség szintjén.

Az eddigi indukció-elmélet híveinél az elérhető végső alap a természet menetében mutatkozó egyformaság volt, amelyet Várkonyi „tökéletlen kiadású alapelveként” értékel és szembeállítja a tökéletessel, az elégséges alap elvével. Azzal érvel, hogy ez utóbbit „egyenesen a tapasztalásból vont absztrakcióból nyerjük⁴⁷⁵, ebből adódóan azonban szembe kell néznie azzal a kérdéssel, hogy a két alapelv közötti viszony milyen, az első származik-e a másodikból, vagy fordítva, illetve nem forgunk-e hibás körben, azaz „nem állítunk-e egyebet az elégséges alap törvényével sem, mint a természet egyforma menetét⁴⁷⁶.

Válasza az, hogy a természeti egyforma menet elfogadása mögött lényegében az okság elve húzódik meg, a különböző oki viszonyok azonban nem adnak alkalmat az indukció beavatkozására, – itt csak deduktív következtetésről lehet szó – hiszen „az induktív kutatás célja éppen az, hogy kiderítse: állandó és szükségképpiek-e azok az okok, amelyek az eredményeket létrehozták⁴⁷⁷, így az okság elve nem lehet az indukció végső axiómája, minthogy „az indukció *alapelve* nem lehet ugyanaz, ami az indukciónak tulajdonképpeni *végső célja* és határállomása⁴⁷⁸.

Az elégséges alap elvét azonban nemcsak szélesebbnek látja az

okság elvénél, hanem – ellentétben Leibniz-cel, akitől ez a „principium rationis sufficientis” származik, nem tekinti pusztán ismerettörvénynek sem. „Ezzel szemben – írja – azt a felfogást valljuk, mely az elégséges alap törvényét ismereti és tárgyi törvénynek tekinti és így fogalmazzuk meg: mindennek, ami lehetséges vagy érvényes, van elégséges alapja, melynél fogva van, lehetséges vagy érvényes; röviden: semmi sincs elégséges alap nélkül. Elégséges alapnak pedig mindazon mozzanatokat nevezzük, melyek teljes magyarázatát adják annak, hogy a dolog miért van, miért az, ami, miért lehet megismerni”⁴⁷⁹.

Anélkül, hogy akár ennek a fogalmazásnak a részletesebb elemzésébe belemennénk, akár pedig felsorakoztatnánk mindazokat a fenntartásokat és ellenvetéseket, amelyeket a logikusok a múltban és a jelenben felhoztak az elégséges alap elve ellen – és nem használva ki annak az igénynek a túlzásait, amelyek Várkonyinál ez elv teljesítményét illetően („teljes magyarázat” pl.) jelentkeznek, csupán regisztráljuk, hogy szerzőnk ugyan ezt az elvet mint a legegyetemesebb lét- (és érvény-) törvények egyikét fogadja el, amely „közvetlenül magából a lét (vagy érvény) fogalmából származik”⁴⁸⁰, ugyanakkor felismeri a törvény korlátait, alkalmazhatóságának mértékét is. „A mechanikai természettörvényeket puhatoló különféle indukciókat az emberek cselekvéseire alkalmazni ma már senki sem akarja – írja –; világos, hogy az emberi szellemnek, moralitásnak és a pszichofizikai cselekvésnek külön birodalmában az indukciónak egy egészen sajátos fajtája érvényesülhet csupán – vagy pedig talán semmilyen indukció sem”⁴⁸¹.

Ez azonban nem egyszerű visszavonás, hanem olyan irányú előrelépés, amelyet nem csupán elfogadni, hanem a realizmus felé való közeledésnek és így a felszabadulás után tanúsított magatartás előzményének lehet tekinteni. Azt fejtegeti ugyanis, hogy az indukciónak módszeres felhasználása nem történhet egyoldalúan, azaz az indukció kizárólagos alkalmazásával. „Az indukciót, bármilyen értékes ismeretszerző módszernek tekintjük is, mégsem tarthatjuk az ismeretek egyedüli forrásának; hanem szövetkeznie kell a másik következtetési formával, a dedukcióval”⁴⁸². S ismertetvén

mindazokat a teljesítményeket, amelyeket a tudomány a deduktív következtetéstől elvárhat, és azokat a határokat, amelyeket a dedukcióval átlépni nem lehet, végső konklúziója – amelynek gyakorlati alkalmazására a legklasszikusabb történelmi-tudományos példát Marx Tőkéje nyújtja – így hangzik: „Az indukció és dedukció módszertani viszonya tehát kétoldalú és kölcsönös; nemcsak a deduktív gondolkodás szorul rá az indukcióra, hanem fordítva: az indukciós filozófia is béna, deduktív következtetési eljárások nélkül”⁴⁸³.

Ilyen felismerés birtokában nyilvánvalóan nem véletlen, hogy nihelyt történelmi alkalom és lehetőség nyílt rá, ott hagyta a szerzetesrendet, amely a gondolkodás és tudományos módszerek alkalmazása tekintetében olyan bilincseket rakott rá, amelyeket tovább viselni nem kívánt.

PROTESTÁNS BÖLCSELŐK

A következőkben néhány olyan filozófusról számolunk be, akik a protestáns egyházak bölcseleiként szerepeltek századunk első felében. De mielőtt egyes szerzők munkásságát ismertetnénk, bizonyos előítéletekre mutatnánk rá. Az egyik ilyen előítélet, hogy a protestantizmus *általában* haladóbb, mint a katolicizmus. Ez nem felel meg a tényeknek, hiszen épp úgy kialakultak és megmerevedtek a dogmái, mint a katolikus vallásban és ami a türelmetlenséget illeti, Calvin épp úgy üldözte az eretnekséget, mint a jezsuiták.

Más kérdés, hogy történelmi fellépésekor a feltörekvő polgárság igényeinek megfelelően a feudalizmus elleni harcban valóban a társadalmi fejlődés irányában hatott, és ennek tevékenységét, életformáját támasztotta alá; midőn azonban a polgárság uralkodó osztállyá vált, és az osztályharcot már felülről lefelé vívta, vallását és egyházi szervezetét épp úgy a feltörekvő alsó osztályok feletti uralom biztosítására használta fel, mint a katolikus egyház. És végül századunkban hasonló problémák merülnek fel a protestáns egyházi filozófusok elméleteiben, mint amilyenekkel a neotomizmusban találkoztunk.

1. A dialektikus teológia

Nem kivétel ez alól széleskörű tudásával, aktivitásával és filozófiai elmélyültségével a sort méltán kezdő *Tavaszy Sándor* (1888–1951) sem, aki pedig az első világháborút követően Erdélyben kisebbségi sorsra jutva, a magyar kultúra integritásának védelmében sem találta meg az utat a szélesebb – immár kettős elnyomás alá került – tömegekhez és azok szociális törekvéseihez, hanem ellenkezőleg, hangadója és élesztgetője lett minden reakciós alakulásnak és mozgalomnak.

Kolozsvárott végezte a teológiát – közben a berlini és jénai egyetemen is hallgatott néhány szemesztert – azután a kolozsvári református teológiai fakultáson a szisztematikus teológia tanáraként működött. 1935-ben püspökhelyettessé választották. Alelnöke volt az Erdélyi Múzeum Egyesületnek, szerkesztette a *Minerva* Könyvtárat, a *Pásztortüzet* és más folyóiratokat. Monografikus jellegű művein (Kálvin János élete, Kolozsvár 1924, Apáczai Csere János személyisége és világnézete, Kolozsvár, 1925, Erdélyi személyiségek, Kolozsvár, 1942, A két Apafi fejedelem, Kolozsvár, 1943) és teológiai írásain (Református keresztyén dogmatika, Kolozsvár 1932) kívül elsősorban a teológia és filozófia határán mozgó kérdések taglalása tölti be irodalmi tevékenységét. Fő törekvése párhuzamos a neotomistákéval: a társadalmi konvulziók és a tudományok előretörése következtében a hitet veszítettek visszatérítése a valláshoz, – ha nem is a hit és tudás összeegyeztetése útján, mint a neotomistáknál tapasztaljuk –, és harc a szocializmus ellen.

Ami a vallás „modernizálását” illeti, *Tavaszy* a „modern” teológia és a „dialektikus teológia” valamiféle szintézisét igyekszik megteremteni. Az „orthodoxiával szembefordulva”, amely szerint „a dologiasított isteni igazságból indul ki, tehát *felülről lefelé* halad”⁴⁸⁴, számbaveszi azokat a modern irányokat, amelyek „az embertől indulnak ki, tehát alulról felfelé kívánnak haladni, s az objektív isteni igazságot így akarják elérni”⁴⁸⁵.

Három ilyen modern irányt különböztet meg, ezek: 1. a Schlei-

ermacherrel meginduló liberális theológia, 2. a Kant nevéhez kapcsolódó ritschliánus theológia, 3. a vallástörténeti és valláspszichológiai theológia.⁴⁸⁶ Filozófiai pályafutását maga is Schleiermacher rendszerének ismertetésével kezdi (Schleiermacher filozófiája, Kolozsvár 1918), ekkor még eléggé igenlő szellemben – és valószínűleg ez az oka annak, hogy kitér Schleiermacher érzelmvallását megalapozó „Reden über die Religion” c. munkájának tárgyalása elől, mondván, hogy e művét „nem sorolhatjuk a pontos tudományos disztinkciójú és terminológiájú művek közé, hanem apologetikus-építő tendenciájú prófétai munkának nézzük”⁴⁸⁷ – és kiemeli pozitív értékeként Schleiermacher „csodálatos történeti érzékét”, amennyiben – szerinte – Hegellel ellentétben „a világfejlődést nem konstruálja, hanem reális történetnek nézi, amely nem mindig födi az ideált, hanem reális tényeken nyugodván, csak kerülőkkel valósítja azt meg”⁴⁸⁸ és „belátta, hogy a philosophia, ha igazán „Weltweisheit”, a valóság tana akar lenni, akkor az empiria reális alapjára kell állnia”⁴⁸⁹.

A schleiermacheri filozófiának a klasszikus német filozófiát meghaladó érdemét abban látja, hogy a gondolkodás törvényszerűségét azonosítani törekszik a valóság törvényszerűségével „mert csak ebben az esetben lehet az ismeretlen azonos az objektív és szubjektív világ, s lehet tárgyas, a valóságnak megfelelő, tehát igaz, az ismeret.” Hasonlóképpen szerinte Schleiermachernál az etika területén is megszűnik a gondolkodás és cselekvés közt felállított ellentét, egyszóval Schleiermachert, mint az „ideál-realizmus” képviselőjét⁴⁹⁰ és ezen belül vallásfilozófiáját, mint „a vallás történetphilosophiáját”⁴⁹¹ üdvözli. Később azonban Schleiermacher vallásbölcseletében és az őt követők írásaiban való elmélyülése során, főleg pedig a Schleiermacher-féle irányzat bírálójaként fellépő „dialektikai theológia” érveinek hatására eltávolodik tőle.

A theológia területén jelentkező eszmei küzdelmet egyelőre szimptomatikusnak, a világháború és az ezt követő válságos idők és viszonyok lecsapódásainak fogja fel és számba véve a legkülönbözőbb szellemi áramlatokat és divatokat, arra a megállapí-

tásra jut, hogy „a jelenkor vallásos életét az a válság fenyegeti, hogy rendkívül hajlamos a vallásos surrogatumokra”⁴⁹² és a lelkek a különböző apokaliptikus, okkultista, spiritisza, theosophia, antropolosophia stb. mozgalmak karjai között keresnek kielégülést”⁴⁹³.

Felismeri, hogy a racionalizmus, amelyet „a 17. század protestáns ortodoxiája hívott életre”⁴⁹⁴ és amely „épp oly nagy jelentőségű mozgalom, mint a scolasticizmus a katolicizmus talaján”⁴⁹⁵, „nagy áldásai mellett” káros hatásúvá vált, mert „a folytonos elvonások következtében elzárta a kegyes tapasztalatok forrását, elszegényítette a vallásos életet, mert maga vallásos élményeket produkálni nem tudott”⁴⁹⁶. Ennek következtében a modern vallástudományból vallástörténet és valláspszichológia lett,⁴⁹⁷ ami egyértelmű azzal, hogy a filozófia materializmusba és pozitívizmusba süllyedt⁴⁹⁸. Az ezzel fellépő különböző irracionális irányokkal, bármennyire is demonstrálták, hogy „a szellem racionális tényei szellemiségünknek csak egy nagyon keskeny kis metszetét képezik”⁴⁹⁹, úgy jártunk, mint Goethe Zauberlehrlingje: az irracionális „felszabadított egy csomó veszedelmes szellemet, akik fellett kritikai varázshatalma hiányában már nem tudott parancsolni és rendelkezni”⁵⁰⁰.

Felmerül a kérdés: vajon a theológia kríziséből nem a „dialektikai theológia”-e a kivezető út? Ennek az irányzatnak a kezdeményezője és legnevesebb képviselője Karl Barth művei mellett bevonja vizsgálódási körébe Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten és a rokontörekvésű „Zwischen den Zeiten” c. folyóirat köré csoportosuló theológusok, köztük elsősorban Rudolf Bultmann munkásságát és fő problémájukat abban látja, hogy ellentmondás van az emberi élet kérdései és a Szentírás tartalma között.⁵⁰¹

Barth úgy találja, hogy a theológia lényegének a magyarázatához éppen arra van szükség, hogy ezt az ellentmondást, illetve az ebből adódó kritikus szituációt felismerjük. Híressé vált tétele aztán magában foglalja nemcsak e szituáció jellemzését, hanem azt a mozzanatot is, amely azután megadja elméletüknek a dialektikus jelleget: „Nekünk, mint theológusoknak – írja – istenről

kell beszélnünk. De emberek vagyunk, és mint ilyenek, nem tudunk istenről beszélni. Tudnunk kell mindkettőt, a mi kellésünket és nem tudásunkat és éppen ezzel adjuk meg istennek a dicsőséget”⁵⁰². Vagyis a teológiának, mint tudománynak abban az értelemben, ahogyan egyes szaktudományok felállítják a kérdést, nincs tárgya. Vagy ahogyan Thurneysen kifejti: „A teológia tárgya nem valami kézenfekvő, hanem olyan, amely újból és újból adatik és amely soha tényként nem fixálható”⁵⁰³. Még világosabb lesz alapeszméjük Brunner fogalmazásában: „Theológia hit nélkül lehetetlen”⁵⁰⁴.

A dialektikai teológia tehát szakítani akar azzal a felfogással – amiben a teológia válságát látják – hogy a vallás elméleti világnézet, a keresztyénség idealisztikus humánus, a teológia pedig saját aktusától elszakadt puszta tudomány lenne. Mindennek elutasítása és a dialektikus teológia „magának az isteni kijelentésen nyugvó keresztyén hitnek a teológiája akar lenni”⁵⁰⁵, magában foglalja azt a módszertani eljárást is, hogy a dialektikus gondolkodást nem a puszta formális logika vezeti, hanem „az egzisztenciális konkrétumban lévő valóságos lét”⁵⁰⁶. A teológiai dialektika abban különbözik a filozófiai dialektikától, hogy az ellentéteket nem oldja fel a szintézisben, az igenen és nemén túlhaladóan akarja megismerni a valóságot, amely azok felett áll. Ezért nincs kiegyenlítődé a hit és tudás között, amire a neotomisták törekszenek, de nincs kiegyenlítődé a bűn és kegyelem, az ember és isten, a világ és isten, az idő és örökkévalóság stb. között sem. A „teológiai dialektikai módszer – állapítja meg Tavasz – nem összehasonlít, hanem szembeállít . . . az egymással szembeállított két fogalmat egymástól elválaszthatatlannak és egymásba fel nem oldhatónak tartja”⁵⁰⁷, ezért a dialektikai teológia „mindig állandó fenntartással beszél, sohasem kategorikusan”⁵⁰⁸. Az így nyert teológiai állítások ezért formájukban mindig paradoxonok, mint pl. Krisztus, mint isten-ember. Ez a teológia tárgyát és feladatát nem is a vallási képzetek fogalmi lecsapódásában, sem pedig a vallásos tapasztalatokban vagy élményekben találta meg, hanem „Istennek a Szentírásban adott Igéjében”⁵⁰⁹. Ezen az alapon állítja aztán Tavasz, hogy „a

Szentírás nem az Istenről szól, hanem Isten szól a Szentírásban”⁵¹⁰.

Ezzel, miként a dialektikai teológia hirdeti, elesnek mindazok a problémák, amelyek a biblia állításai és a tudományok eredményei közötti ellentmondásból adódnak. „A Szentírásra vonatkozólag nem kérdés az, hogy a Nap forog-e a Föld körül, vagy megfordítva és nem kérdés az sem, hogy a paradicsomi kígyó emberi szóval szól-e vagy nem, hanem az a kérdés, hogy a Szentírás prófétai és apostoli bizonyágtétele, Isten valóságos szava-e vagy nem; s van-e hitbeli engedelmesség bennünk, hogy ez a szó személyes megszólítássá váljék számunkra vagy pedig csak emberi vélekedések és események khaosza marad?”⁵¹¹

Kielégítőnek találja-e Tavaszy ezt a megoldást? Alig hihető, hiszen ez végeredményben nem egyéb, mint a Du Bois-Reymond sokat vitatott és elutasított „*ignoramus et ignorabimus*”-a. „Az embernek nincs semmiféle természetileg adott organuma arra, hogy Istenhez utat törjön – ez a dialektikai teológiának kemény és határozott álláspontja”⁵¹² – szögezi le Tavaszy és hiábavaló kísérletnek tekinti a Barth-féle „*lebendige mitte*” fogalomnak⁵¹³ a bevezetését is, mert ez nem hidalja át azt a Barth-féle paradoxont, hogy Isten éppen annyira Kijelentés, mint Nem-Kijelentés. Istennek Kijelentéséről kész befejezett emberi ítéleteket alkotni tehát nem lehet, ezért – vonja le Tavaszy végső következtetését – „az ilyen ítéletek és tételek (még ha hitvallási ítéletek és tételek is azok) nem képezhetik sem a mi hitünk, sem a mi üdvösségünk alapját, tehát nem adhatnak hitbizonyosságot és üdvbizonyosságot”⁵¹⁴.

Mégis komoly jelentőséget tulajdonít Tavaszy a dialektikai teológiának: azzal, hogy bírálta és elutasította azokat az irányokat, amelyek Schleiermacherből kiindulva egyfelől egy érzelmi természetű misztikus vallásosságot képeztek ki, másfelől pedig a vallást intellektualisztikus világnézetté tették, továbbá, hogy tagadta a Risch-féle felfogást, mely szerint a teológia nem egyéb, mint valóságosra színezett erkölcsi világnézet, és hogy a vallásnak magában az emberi szellemben van az alapja, mint azt Troeltsch hirdeti: – végeredményben „visszaadta a teológiát önmagának, amikor a teológia tulajdonképpen és fő témájának ismét a Kijelentést nyil-

vánította”⁵¹⁵. A dialektikai teológiának sikerült az – vonja le a végső következtetést – amit az előtte járó korszakot jelentő teológiai irányok nem tudtak elérni, ti. „a keresztyénséget kiszabadította a vallástörténeti relativizmus karjaiból és visszaadta az önállóságát”⁵¹⁶.

Az így „megtisztított” kritikai úton jut el azután oda, hogy megírja „Református Keresztyén Dogmatiká”-ját (Kolozsvár 1932), mely minden tiltakozása ellenére – „az igehirdetés többé nemcsak egyik vagy másik diszciplínának a témája, hanem valamennyié”⁵¹⁷ – olyannyira szakmű, hogy kiesik érdeklődési körünk-ből. Említést kell azonban tenni Tavaszynak társadalmi kérdésekkel és az ezekkel kapcsolatos szellemi áramlatokkal és elméleti problémákkal, – mindenekelőtt a szocializmussal foglalkozó írásairól. Igazságtalanok lennénk, ha nem emelnénk ki ezek közül a művek közül „Az etika mai kérdései” (Kolozsvár, 1939) c. tanulmányát, melyben határozott állást foglal a „nemzeti szocializmus” ellen. Ezt az állásfoglalást még az sem gyöngíti, hogy sajátos gondolatmenettel utasítja el ezt az irányzatot.

Kiindul abból a megállapításából, hogy a múlt század világnézeti harcaiban tekintélyes szerepet játszott a nacionalizmus és az internacionalizmus név alatt ismert két nagy eszmei mozgalom és úgy ítéli meg, hogy az előbbi világnézeti alapját az idealizmus, az utóbbiét pedig „a naturalizmus és pedig legdurvább formájában a materializmus szabta meg”⁵¹⁸. A nacionalizmus legerősebb érveit az idealizmustól nyerte, tekintélyét és hitelét ennek a segítségével igyekezett megalapozni. „Az, aki magát nacionalistának, nemzet-hívőnek és nemzetéhez hűnek vallotta, az idealizmus csillogó ruhájában hivalkodott és mélyen megvetett mindenféle internacionalizmust, főképpen alacsony és bűzös materializmusa és az ösztönös életre való naturalizmusa miatt”⁵¹⁹. A mai nacionalizmus azonban – bármilyen elszántan is harcolt minden internacionalizmus ellen, elvetette idealista világnézetét és átcúsúzott ugyanarra a naturalisztikus alapra, amelyen az internacionalizmus áll. Ennek az új nacionalizmusnak a naturalizmusa a nemzet, mint „etikai kategória”⁵²⁰ helyett a fajiség biológiai fogalmát helyezte gondol-

kodásának középpontjába. Ez a nacionalizmus a nemzeti szocializmus, amely „úgy tünteti fel a dolgot, mintha a nemzetiség csak jelző lenne és a lényegét a szocializmus fejezné ki. Pedig ellenkezőleg áll a dolog. A szocializmus csak köpeny arra, hogy elfogult nacionalizmusának önkényre és erőszakra épített rendszerét ellep-
lezze”⁵²¹.

Ismételjük, nem az a lényeges, hogy a fajiság elvét nem a tudományra, hanem a Szentírás tanításaira való hivatkozással utasítja vissza és szembehelyezi a nemzet-elvvel, amely „már nem vér-közösség, nem is reális élet-közösség, hanem eszményi élet-közösség”⁵²² megjelölésére szolgál és a nacionalizmusnak sem mint „nemzeti keresztyénségnek”⁵²³ ad teret, hanem fordítva, a „keresztyén nemzet” megvalósítására tart igényt, ami – Erdélyben élén – számára nem a hivatalos Horthy-ideológia elnevezése, amely csak külsőségekben különbözik a fasizmus-hitlerizmustól, hanem „annyit jelent, mint Krisztus királysága alatt élő nemzet”⁵²⁴.

Hogy aztán a magyar szupremáciát nem a „kultúrfőlénnyel”, hanem az Erdélyben a magyarság által képviselt protestantizmus-sal indokolja – mondván, hogy „a Krisztusban megtért és újjászületett magyar, a Krisztusban megigazított és megszentelt magyar, kétségtelen, hogy népiségében is, kultúrájában is, gazdasági és társadalmi életben is erősebb, komolyabb, mélyebb, megbízhatóbb és hűségesebb, mint a Krisztuson kívül álló magyar”⁵²⁵ – az következik és némiképp érthető abból a kisebbségi helyzetből, amelyben az elnyomó román szupremáciával szemben igyekszik a magyar kulturális autonómiát megszerezni és biztosítani – mint említettük helytelenül, osztályelfogultságból, nem a szocialista erdélyi magyar dolgozók tömegeire, hanem egy szűk intellektuális, az elméleti nosztalgiától az aktív irredentizmusig minden árnyalatot reprezentáló burzsoá és értelmiségi rétegekre támaszkodva.

Am annál nehezebben érthető, hogy Tavaszy Sándor az erdélyi magyar szellemiség oly előkelő képviselője, aki többek között „A lét és valóság; az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái” (Kolozsvár 1933) c. tanulmánya tanúsága szerint oly otthonos a „korszerű”, „európai”, pontosabban polgári szellemi áramlatok-

ban, szinte hihetetlen tájékozatlanságot árul el a marxista filozófiát illetően, holott a két világháború között lényegében minden szellemi megmozdulás alapja vagy eredménye a marxizmus és antimarxizmus közötti vita vagy diszkusszió volt.

Egész munkásságában csupán egyetlen egyszer fordul elő, hogy marxista műre utalna és ez a Kommunista Kiáltvány, de hogy valószínűleg ezt sem olvasta, arra következtetni lehet abból, hogy a Kiáltvány megjelenési idejét 1872-ben adja meg⁵²⁶, márpedig ha ilyen kiadás került a kezébe, akkor is csak fel kellett volna nyitnia az első oldalakat – arról már nem is szólva, hogy nem egy vezető szellemiségnek, egy filozófusnak, de egy átlagolvasónak is tudnia kell annyit a történelemből, hogy a Kommunista Kiáltvány 1848-ban látott napvilágot.

Ezek után nem meglepő, hogy a marxizmus materializmusát nem a lét és tudat viszonyában az előbbi elsődlegességének az elismeréseként fogja fel, hanem az anyagelvűséget, akár valami tudatlan kispolgár, anyagiasságnak érti, mondván, hogy „minden materialisztikus tendenciájú világnézet nemcsak tudománytalan, mert kritikátlan, hanem káros és lealjasító az emberre nézve. Nincs más érték számára, csak ami anyagi természetű, tehát csak ami hasznos, csak ami élvezetet nyújt. Haszon és élvezet, ez az a két pont, amely körül forog e világnézet számára az élet. E két eszme mozgatja e világnézet híveit és indítja fel bennük az önzésnek és a kicsapongásnak árját, indít fel minden szennyes indulatot”⁵²⁷.

A történelmi materializmusról, „a szocializmus e hivatalos világnézetéről”⁵²⁸ sincs fogalma, amikor azt írja, hogy „ez a módszer egy nagy bűzös, rothadt mocsárnak nézi az emberiség életét, amelyben semmi más lények nem élnek, csak az érdekek, csak ezek ütik fel vigyori, undok tekintetüket, a mocsár odvából, s ha valahol egy-egy színes buborék vagy virág mutatkozik, azt is csak az érdekek termelték ki, hogy saját csúnyaságukat megszépítsék. Valás, tudomány, művészet csak arra való, hogy az anyagi érdekek, a gazdasági harcok kirívó csúnyaságait leplezzék, szépítsék és igazolják más hasonlóan csúnya érdekekkel szemben.”⁵²⁹

Nem szaporítjuk az idézeteket, csupán arra mutatunk rá, hogy

mikor éppen azt akarja igazolni, hogy „az eszmények kényszerítő hatalma és ereje nagyobb, mint a fizikai és a gazdasági élet kényszere”⁵³⁰ és azokat a „lelki rugókat” akarja felmutatni, amelyek „harcra szítják a munkásság lelkét minden látható és láthatatlan hatalom ellen”⁵³¹ és az első ilyen lelki rugót „a közvetlen életöröm hiányában”, a másodikat „a családi élet és otthon intimitása, boldog érzése” hiányában⁵³² véli felfedezni, akkor – anélkül, hogy észrevenné, nagyon is részletesen felmutatja, hogy ezek a lelki rugók korántsem elsődlegesek, hanem éppen hogy gazdasági okok következményei és pedig „a gyári-gépipar... ugyanazt a végtelen kicsiny alkatrészt produkáló munkája”⁵³³, amely mechanizáltan-gépiessé tette a munkás munkáját, továbbá a munka differenciálódása elaprózta a munkás tevékenységét és így „nem gyönyörködhetik a munka végső céljában, az elvégzett, az elkészített egészben”⁵³⁴. Csak Engelsnek „A munkásosztály helyzete Angliában” c. könyvét kellett volna elolvasnia, hogy ismét gazdasági-társadalmi magyarázatot kapjon ama kínzó kérdésére, honnan jött létre „a szolidaritás gondolata vagy még helyesebben a szolidaritás élménye”⁵³⁵, amelyet ő az „őskereszténység felebaráti szeretetének” mai formájaként fog fel.

Ezekután persze a kommunizmust sem tudományos koncepciónak, hanem „romantikus világhangulatnak”⁵³⁶ tekinti, amelynek belső ellentmondását éppen hívei nem veszik észre: „minden kommunizmusnak ellentmondóbb autokratái alig voltak a világnak, mint a kommunizmus vezetői”⁵³⁷, és hogy itt nem a sztálini korszak kinövéseinek anticipációjáról van szó, hanem teljes értetlenségről minden társadalmi kérdés iránt, mutatja a következő megállapítása: „Kommunizálhatjuk a földet, az üzemet, a boltokat, de nem kommunizálhatjuk a becsületességet, az ambíciókat, az értelmi, észbeli képességeket, nem kommunizálhatjuk az emberi lélek erényeit, a szorgalmat, a törekvést, a tisztességet és a megbízhatóságot. Ezek nélkül pedig minden kommunizálás csak átmenet, de olyan kockázatos átmenet, amely milliók életébe kerül egyfelől, másfelől pedig kulturált fejlődését teszi kétségessé”⁵³⁸. A kommunizmus ilyen kritikusaiktól aligha kell féltetni a kommunizmus sorsát.

2. Értelmem és hit

Sok tekintetben párhuzamos Tavaszyval *Makkai Sándor* (1890–1951) élete és működése. A kolozsvári református teológián és a kolozsvári egyetemen végezte teológiai és filozófiai tanulmányait, 1918-tól kolozsvári, 1936-tól debreceni egyetemi, majd ugyanott teológiai tanár volt. Szerkesztette az *Út*, később a *Protestáns Szemle* c. folyóiratot és 1926-tól 1936-ig az erdélyi kerület püspöke volt. Közéleti tevékenysége évtizedeken át Erdélyre koncentrált, de lényegesen szélesebb körűen és átfogóbban a Tavaszyénál, ami részben arra is visszavezethető, hogy teológiai és filozófiai munkássága mellett élénk irodalmi működést is kifejtett, regényei és irodalmi tanulmányai nagy sikert arattak, amihez hozzájárult az is, hogy konzervatív körök élesen támadták. Erre a sorsra jutott „Magyar Fa sorsa” c. Ady Endrét védelmébe vevő és a költő társadalmi és irodalmi jelentőségét kiemelő munkája is.

Filozófiai pályafutását Böhm Károly szubjektív idealizmusának hatása alatt kezdi és fokozatosan jut el az egyházi felfogáshoz simuló objektív idealizmushoz. Első nevezetes vallásbölcseleti munkája, „A hit problémája” (Budapest 1916), a hit világmagyarázó ereje témáját állítja a középpontba és a világmagyarázat lényegét „a már megismert valóságnak” (a valóság már ismeretes adatainak) az én-nel való kapcsolatba hozásában, létérdekéhez való viszonyításában⁵³⁹ látja. Böhm hatására mutat, hogy a megismerés tárgya szerinte nem a tudattól független valóság – amely ugyan „érzékszerveim kényszerű bizonyossága szerint ott van a tárgyban”⁵⁴⁰ – hanem csak *képet* ismer meg a valóságról, „mert a valóság a kép formájában lesz tárggyá előttem és tőlem függetlenül számomra nem létezik”⁵⁴¹.

Igaz ismeretnek tehát nem tekintheti a tőle független valóságnak megfelelő képeket, mert ez a valóság megismerhetetlen, nincs mihez mérnie a képeit, – hanem az ismeretét akkor mondja igaznak, ha „a valóságról kényszerűen alkotott képeim és öntudatosan utánalkotott képeim megegyeznek egymással”⁵⁴². Minél több vónást tudunk e képeken utánalkotni, minél extenzívebben és inten-

zivebben tudjuk azokat megérteni, annál igazabb az ismeretünk. Maga az igazság tehát végtelen ideál, mely a legkisebb adatban is óriási fejlődésen át közelíthető meg és az élet folyamán mindig gazdagodik és teljeseedik. A *teljes* igazság egy ponton sem mondható ezek szerint véglegesnek, az a végtelenbe vész. Ennek ellenére van a megismerésnek általános és objektív érvénye, mert a dolgok alapjai, amelyek „minden ismerés vasvázát alkotják,”⁵⁴³ énünk természetéből folynak, bizonyításra nem szorulnak, *evidensek*.

Ha azután az ismeretek egészét a tér és az idő, az ok és a cél kategóriáiban kivetítjük és rendezzük, akkor *világképet* kapunk. E kategóriák ugyanis egyetemes emberiek, „létesítő feltételek, amelyek nélkül emberi élet lehetetlen”⁵⁴⁴. Ám ez a világkép bármennyire általános érvényű és objektív, nem lehet tökéletes, mert ha az lenne, akkor nem volna több probléma, minden világosan állna a szemlélő előtt. Minthogy azonban ez csak úgy képzelhető el, hogy a világ egy tükör lenne, melyben egy abszolút tökéletes lény szemlélné önmagát, egy ilyen hiányában szükség van *világmagyarázatra*, amely nem egyéb, mint „szubjektív érvényű, egyéni értelmezése a világképnek”⁵⁴⁵.

A világmagyarázat tehát „a valóságnak az egyén önállításával és önfenntartásával vagy röviden *létérdekével* való összekapcsolása, a valóság adatainak e létérdek szempontjából való értelmezése, rendezése”⁵⁴⁶. A világmagyarázat tehát *életszükséglet*, mely egyenesen és határozottan az élet megvalósulásának szolgálatában áll”⁵⁴⁷. Az élet azonban egyéni megnyilvánulásokon át valósul meg, így az ismerés, a megvalósulás útja, eszköze egyéni világmagyarázatok formájában igyekszik a valóságot az én számára meghódítani, az embert úrrá tenni a világon. És ez az „uralkodás a világ felett jelenti az élet kiteljesedését”⁵⁴⁸.

Az élet tehát öncél: az ismerés és a világmagyarázat az élet eszköze a megvalósulásban. Minthogy azonban végső teljesség az emberi életben nincs, befejezett világkép sincs, hanem csak fejlődő világkép, mert az élet maga a fejlődő valóság. Ez a fejlődés abban áll, hogy az élet egyre magasabb öntudatra jut. Így tulajdon-

képpen a világmagyarázatok végtelen sokaságával találkozhatunk – lényegileg minden egyes embernek nemcsak külön világmagyarázata van, hanem az egyes embereknek fejlődésük stádiumainak megfelelően is újabb és újabb világmagyarázata, vagyis állandóan változó világképe van – mégis megállapíthatók a világmagyarázatoknak különféle típusai, amelyek felsorolásakor Makkainál sajtóosan változnak az ismeretelméleti és etikai, sőt a társadalmiszellemi objektivációkat illető szempontok. Ezek egységesítését aztán ő az egyén értékelési álláspontjának szemelőtt tartásával próbálja helyreállítani. Így típusként fogja fel a hedonizmust, az utilizmust, a realizmust, az idealizmust, de világmagyarázati formáknak tekinti a tudományt, a művészetet és a vallást is.

A világmagyarázó tényezők között pedig sorba veszi az emberi szellem egységét, az értelmet, a képzeletet, s végül a hitet, mivel úgy véli, hogy „van irracionális létező” is⁵⁴⁹, tehát a megismerésnek nemcsak az értelem és a fantázia az eszköze, hanem a hit is. Hit-elméletében Hume felfogásához kapcsolódik, akinek azonban lényegesen könnyebb dolga van, minthogy az angol nyelv megkülönbözteti a vallásos hittől (faith) azt a hitet (belief), amely arra indítja az embereket, hogy ha azt tapasztalják, hogy két tárgy egymással össze van kapcsolva és az egyik tárgy felmerül, akkor azt várjuk, hogy a másik is felmerüljön, ami csak más megfogalmazása annak az erős meggyőződésnek, hogy amit tapasztalunk, az van is.

Makkai, minthogy a magyar nyelv a két hitet nem különbözteti meg egymástól, kénytelen hosszas taglalásokba bocsátkozni a „vallásos és a nem vallásos hitet”⁵⁵⁰ illetőleg, ugyanakkor azonban ez az út vezeti őt el az említett szubjektív idealizmusból az objektív idealizmusba. Ha ugyanis a világkép az egyénnek, az érdekmeghatározta én-nek az alkotása, és így egy tökéletes és végleges világkép teremtmése az egyének által nem képzelhető el, nem nehéz tételeznie az olyan én-t, aki erre képes és ez nem más, mint egy abszolút én, vagyis isten. Így állítja fel tételét, mely szerint „a teljes igazság az Istené”⁵⁵¹ és „a világ Isten tükrének nevezhető”⁵⁵². Ehhez, mint ideálhoz való közeledés tehát a megismerés

célja és ehhez segít a hit, amely nemcsak a mélyebb és igazabb megismerési fokot képes biztosítani, mint a pusztán értelmi megismerés, hanem ha képes az immanencia irracionális rétegéig eljuttatni, akkor képesnek kell lennie a transzcendencia felé való felemelkedésre is.

Arról azonban, hogy ezen az úton az ismeretelmélet és meggondolás hogyan konstituálja ontológiailag is ezt a szintet, illetve az abszolútát, istent, tehát mint létező valóságot, nincsen szó, legfeljebb csak analógiaként, mint ahogy a megismerés, – beleértve a fantáziát, az intuíciót, a „hitet” is – produkál olyan objektívációkat, mint a művészet, tudomány és vallás, létrehozhat olyan ideálképet is, mint isten, annál is inkább, mivel ehhez közvetítőként jelentkezik az isten-ember, Krisztus is. Nem mi, hanem Makkai veti fel aztán azt a kérdést, vajon miként a művészet – a vallás is „szép hazugság”-e⁵⁵³, azaz kifejezetlenül is nyitva marad a probléma, vajon nem az ember teremtette-e az istent, hanem az isten az embert.

Ennél a nyilvánvalóan világnézeti alapállástól függő, tehát véglegesen el nem dönthető kérdésnél szerintem sokkal érdekesebb az értelem és hit, mint a világmagyarázó két tényező egymáshoz való viszonyának a vizsgálata, minthogy ez a probléma csupán egyik változata annak a kérdésnek, ami a katolikus – neotomista – filozófia érdeklődésének a középpontjában áll.

Makkai maga is rámutat, hogy a hit és tudás viszonya tulajdonképpen a vallás és tudomány viszonya, minthogy a „hit” neve alatt mindenkor a vallás logikai vetülete, a tan került szembe a tudománnyal, viszont „tudás” alatt hallgatólagosan mindig a tudományos ismeretet értették a vizsgálódók. Makkai azután számbavéve az eddigi álláspontokat, a következő variációkat sorolja fel és veszi őket vizsgálat alá: I. A vallás elnyeli a tudományt. II. A tudomány nyeli el a vallást. III. A kettő elkülönül egymástól és önállóvá lesz. IV. A kettő ellentétbe kerül egymással. V. A kettő áthatja egymást, anélkül, hogy elvesztené sajátosságát.

Valamennyi változatra lehet találni történelmi példákat – és Makkai fel is sorol ilyeneket – persze, itt nem két tényezőnek a

logikai lehetséges variánsairól van szó, ahogyan Makkai felfogja, hanem széles társadalmi elemzést igénylő esetekkel állunk szemben és arra kellene magyarázatot kapnunk, miért és hogyan kerül egy-egy korszakban előtérbe az egyik vagy másik változat és miért hat ekkor és itt az egyik evidenciaszerűen, és máskor és másutt a másik.

Makkai világnézeti alapállásából természetszerűen következik, hogy az ötödik variánst teszi magáévá – mondván, – „a tudomány elől nem lehet menekülni és az értelmet meg nem tagadhatja az, akinek van; akinek pedig nincs, az nem ember”⁵⁵⁴. Így a vallás sem zárkozhatik el a tudomány elől, mert ami emberi, az mind tárgya a tudománynak. „A hit és az értelem dolgával is csak úgy állunk – vonja le a következtetést. – Egyik nem zárhatja ki a másikat, mert nem úgy áll a dolog, hogy van egy hívő és van egy értelmi ember, hanem az igazság az, hogy az *ember*, aki hisz és megért, aki ismer és bizonyosságot tesz. Az értelem is, a hit is az emberi szellem tevékenysége és ha meg is van mindkettőnek megkülönböztető specifikuma, azért egy célra összmunkáló erők ezek az élet megvalósításában. Olyan erők, amelyek *áthatják egymást*, ha nem is olvadnak fel egymásban. Az emberi szellem egységében azonban feltétlenül egyek”⁵⁵⁵.

Mindehhez persze aztán nem nehéz hozzáfűzni, hogy ebből az következik, hogy a vallás emberi mű és mind ez, mind a tudomány „az emberi elme munkái, melyek az embernek a világhoz való viszonyából keletkeznek”⁵⁵⁶ – ám, hogy a teológia harmadik tagjához, az ember és világ mellett az istenhez, mint ontológiai tényezőhöz hogy jutunk, arra nem válasz, hogy „úgy a tudománynak, mint a vallásnak mélyén egy közös elemi meggyőződés érvényesül és ez az, hogy semmi véges és mulandó dolog meg nem érthető valami abszolút nélkül”⁵⁵⁷, mert ez legjobb esetben logikai posztulátum, nem pedig realitás.

Makkai mindaddig, amíg a filozófia keretei között mozog – beleszámítva az irracionális lehetőségeket is – ezen az állásponton van, hiszen kijelenti: „Azt állítani, hogy a hit által az ember valami olyat lát meg, ami *túl* van őrajta, és a valóságon, tehát bizonyos

supranaturális valóságokat, határozott tévedés, mert a hitben is csak saját emberi tartalmát ragadja meg és éli át az ember, még az extatikus látomásokban is saját vágyai és igényei öltöznek a képzelet köntösébe, mert az ember egyáltalán nem ragadhat meg egyebet, mint ami emberi”⁵⁵⁸.

Istent tehát nem ontológiailag, hanem axiológiailag fogja fel, még akkor is, ha az ontológiát az axiológiai előzményének tekinti, ami persze istenre vonatkozólag önellentmondás, minthogy létezésén mint a tökéletességen hogyan lehetne túllépni. „A tökéletesség képe – írja – személyi szimbólum, az istenkép mindig a tökéletes létet jelenti, de ez a tökéletesség előbb fizikai, anyagi, ontológiai teljesség, utóbb azonban mind szellemibb, mind értékjellegűbb axiológiai teljességgé lesz. Lényegében azonban az istenkép mindig az értékek szummitásának hordozója, jelentőképe, s így *élet-ideál*, melyben mindenkor értékeink szentséges teljessége van, mint leghőbb vágyaink, legmagasabb törekvéseink célpontja kitűzve”⁵⁵⁹.

Ilyen beállítottság mellett természetesnek kell találnunk, hogy Makkainál a vallást illetőleg is a történetiség szemlélete jut érvényre. Ez a szemlélet uralkodik „A vallás az emberiség életében” (Torda, 1923) c. munkájában, melyben részletesen leírja azt a folyamatot, mint próbál tájékozódni a primitív ember közvetlen környezetében és mint szélesedik horizontja a nyert tapasztalatok alapján, de azt is, miként ütközik olyan problémákba, melyeket racionálisan már nem tud megoldani. Feltárja ezzel a mágikus, majd a vallásos szemlélet forrásait és azt a folyamatot, miként lesz tisztelet, félelem, bizalom stb. tárgya akár természeti adottság vagy jelenség, akár pedig magasabb fokon az embernek saját maga által előállított tárgya fétissé, hogy azután ezekről fokozatosan lefosztódjék a dologiság és szimbólummá, majd szellemiséggé válják. Ez a folyamat egyben az ember és imádatának tárgya közötti distancia növekedésével jár, isten végül is világfeletti lesz és így „semmiféle világból vett vonás hozzá nem tapadhat”⁵⁶⁰.

Makkai ebben a vallás csödjét látja, mert „a végletnek a túlfeszítése megöli a vallás életerejét, mert megszakítja az isten és

az ember életkapcsolatát”⁵⁶¹. A transzcendenciának ez a feltétlensége, amely „minden érzékinek a kárhoztatásával az istenit anyag-talan tisztaságában és szentségében a mindenség és az élet és halál Urává teszi”⁵⁶², hozzájárul ahhoz, hogy a vallásos hit megrendül és emiatt ad előnyt Makkai minden más vallással szemben a keresztyénségnek, amely konstituálja a közvetítőt az isten-ember, Krisztus útján: „Jézus személyében és vallásában, mintegy gyújtópontban forrt össze az egész vallásos fejlődés menete, s nyilvánul ki a vallás értelme, célja és értéke, az *élet* titka maga”⁵⁶³.

A vallás tehát „történeti tény”⁵⁶⁴, amelynek „igen gazdag tapasztalati anyaga van adva a maga történeti jelenségeiben és fejlődésében”⁵⁶⁵, más oldalról viszont a vallás „lelki élmény”⁵⁶⁶ és így a vallás tulajdonképpen nem a teológia tárgya, hanem egyfelől a pszichológiáé, elsősorban a szociálpszichológiáé, tehetjük hozzá, másfelől az axiológiáé, mint a filozófia eddig kevésbé kiépített ágazatáé, amennyiben a vallási érték és ennek a többi kultúrértékek közt elfoglalt helye szerepel a kutatás objektumaként.

Mi sem bizonyítja jobban, hogy Makkainál az istenkép emberi szükségletből jön létre és mint elérendő eszmény szerepel, mint „A lélek élete és javai” (Kolozsvár, 1922) c. munkája gondolatmenetének összefoglalása, mely egyben a „vallásos világszemlélet” alapeszméit tartalmazza. Az ember (nála természetesen „emberi lélek”) tevékenységét a fokozatos fejlődés kibontakozásaként látja, és pedig nem valami mechanisztikus vagy dialektikus fejlődésnek, hanem teologikusnak ábrázolja. Hogy a célképzet eleve adott-e vagy pedig fokozatosan tisztuló, az nem tűnik ki, annyi azonban világos, hogy a tevékenység a világ legyőzésének folyamata, hogy az ember annak „urává legyen”⁵⁶⁷.

A világ urává levés azonban nem merül ki abban, hogy a természet törvényszerűségeit megismerjük és azokat tudatosan felhasználjuk, mert ezek az eredmények „önmagukban véve hiányosak és elégtelenek, a lelket ki nem elégítik és magukon túl utalnak, az élet és az értékek örökké való egysége és forrása felé”⁵⁶⁸. A tudomány, a művészet és az erkölcsiség feltárják ugyan a világ törvényeit, szépséget és jóságot teremtenek, ám „a tudomány igaz-

sága mindig csonka, a művészet szépsége mindig árnyékos és az erkölcsi jellem mindig tökéletlen ezen a földön”⁵⁶⁹.

Persze ebből egyenesen az következne, hogy mindhárom terület tökéletes teljesítményei nem e földről valókként képzelhetők csak el, de ez a konzekvencia, ha logikus is, nem töltene be azt a hivatást, amelyet a szerző a vallásos világszemlélettől vár. Így következik be az a *deus ex machina*, hogy a tudományos megismerés célja nem a világ, a természet és az ember élete minden törvényének a feltárása, – mert ez csak az önzésnek ad újabb és újabb fegyvereket a kezébe, – hanem hogy „az Isten természeti és erkölcsi világrendjét minél tisztábban láthassuk és benne minél teljesebb önzetlenséggel és odaadással szolgálhassuk Isten akaratát”⁵⁷⁰. De hogy isten akarata miben áll, mire irányul, arra nem kapunk feleletet, legfeljebb csak azt láthatjuk, hogy az a bizonyos világnézet, amely az embert a vallásosság felé hajtja, nem talál közvetlen és természetes kielégülést, mert különböző „álpótlékokkal” is megelégszik, így az esztéticizmussal, azaz a művészet imádásával, a természetrajongással, az okkultizmussal, spiritizmussal stb.

Ám, hogy mi a kritériuma annak, hogy a hiedelmekben való hit nem öncsalás, hanem igazi vallásosság, arra Makkai sem válaszol, hanem megelégszik azzal a hibás körrel, hogy a tudomány, a művészet, az erkölcsiség akkor emeli fel az ember természeti életét, ha az „kiegészül és megteljesedik az isteni vonással”⁵⁷¹. Ez viszont semmivel sem mond többet annál, hogy az ember természeti lényből az általa létrehozott kulturális értékek révén társadalmi lényévé vált. Csak hogy ez nem sokat mond Makkai számára, hiszen minden, amit a tudomány, a művészet, irodalom eddig létrehozott: „elenyésző buborék az emberiség életében... nevetséges és szánalmas semmi az egész. A földdel együtt minden, ami emberi, halálra van ítélve”⁵⁷². Válaszoljunk erre Eckhardt mester szavaival: „Isten nem nélkülözhet engem, ha én nem lennék, nem lenne ő sem”?

Bárhogy is igyekszik tehát Makkai a protestáns egyházi dogmákhoz simulni, gondolatmenetéből kitetszik, hogy érdeklődésének középpontjában az ember sorsa áll, – ez pedig olyan maga-

tartásra kényszeríti, amely ellentmond a fiat justitia elvének és a mundus elveszése felett nehéz napirendre térni. Ez a világ pedig tele van bajjal és gonddal és Makkai a valláson kívül minden más – művészeti, irodalmi stb. – értéket mozgósítani szeretne ahhoz, hogy az emberek életét elviselhetőbbé, könnyebbé tegye. Ennek a lelki beállítottságnak a következménye aztán az, hogy minden egyházi hűsége és a kötelező dogmákhoz való ragaszkodása ellenére, eszmei törekvései haladó színezetet nyernek és az uralkodó osztály és az uralkodó egyház árnyalatok iránti érzékenységre és éberségre mutat, hogy Makkai nem egyszer konfliktusba keveredett fennhatóságaival.

3. A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa

Érdekes jelenség, hogy ugyanazon hatás, érdeklődési kör, társadalmi pozíció az egyik személyiségnél haladó, a másiknál reakciós vonásokat eredményez. *Ravasz László* (1882–) pl. ugyanúgy a kolozsvári egyetemen *Böhm Károly* egyik kedvenc tanítványa és hű követője volt, mint Makkai Sándor, amiről tanúságot tesz: „*Böhm Károly* értékelmélete, különös tekintettel az aesthetikai alapelveire” (1913) c. munkája. Makkaihoz hasonlóan a kolozsvári egyetemen tanított, majd 1921-ben a Dunamelléki Református Egyházkerület püspökévé választották. Ő alapította az Út c. erdélyi havi folyóiratot, amelyet később Makkai szerkesztett és miként Makkai is, egy ideig szerkesztője volt a Protestáns Szemlének. Ha szépirodalmi művei nincsenek is, de számos esztétikai, irodalmi cikket, tanulmányt írt, könyve jelent meg Schopenhauer aesthetikájáról (1907), elnöke volt a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak és Ady miatt, sőt Adyval is voltak polémiái, – ám ez már mutatja azt a nagy különbséget, amely Makkaitól elválasztja, mert míg Makkai, mint láttuk, síkra szállt Adyért, Ravasz László Ady ellen fordult.

Ami filozófiáját illeti, a Böhm-féle szubjektív idealizmust is

lényegesen hamarabb küzdötte le, mint Makkai és érdeklődésének középpontjában az a két probléma áll, amely Makkainál még periferikus jelentőségű. Az egyik, hogy a vallás „történeti tény”, a másik, hogy „lelki élmény”. Ravasznál a két tétel nem alternatíva, amelyeket túl kell haladni, hanem szorosan összefügg, és pedig olyképpen, hogy a történeti fejlődés legújabb szakasza a vallás pszichológiai felfogásába torkollik.

A vallással egészen a 18. századig a teológia foglalkozott – fejtegeti „Az emberélet útjának felén” c. gyűjteményes kötetében (Kolozsvár, 1915) – és pedig „az isteni dolgokat” tekintette tárgyának, függetlenül attól, hogy mint abszolút teológia, az istennek önmagáról és az ő dolgairól való ismeretét foglalta magába, vagy mint relatív teológia, amely az embernek az istenről és az ő dolgairól való ismeretét fejezte ki. Mindkettő az abszolút igazságok foglalatának igényével lépett fel és ezt a korszakot nevezi Ravasz „iskolás vagy igazhitű teológiának (scholasztika), tekintet nélkül arra, hogy katolikus, protestáns, vagy unitárius talajon nőtt fel”⁵⁷³. Ennek a fejlődési stádiumnak vetett véget a 18. századi szellemi forradalom, a felvilágosodás, a racionalizmus, amely az emberi szellem felszabadítását tűzte ki célul és „elvetett mindent, ami az észnek ellentmondott és követelt mindent, ami az ésből következett”⁵⁷⁴. Az eredmény az lett, hogy a teológiai gondolkodás komoly válságba jutott és előtérbe került az a meggyőződés, hogy a vallás dogmái nem isteni kinyilatkoztatás eredményei, hanem papok kitalálásai.

A vallási igazságokért kezeskedő biblia tehát mint emberi mű nem lehetett többé elég hatékony, ezért az igazság kritériumát másban, – az emberi szellemben, illetve az emberi érzület igényében – keresték. „A teológia csődöt mondott – állapítja meg Ravasz, – de a vallás tovább virult a maga ősi természetességében és erejében, tehát újra hozzá kellett kezdeni és megvizsgálni, hogy mi a vallás”⁵⁷⁵. Ez a vallásbölcsezet tehát leírja, hogy mi a vallás, mint lélektani jelenség és Ravasz ezt az irányt két részre osztja: az egyik a vallást az egyén lelki tüneményének tekinti, a másik pedig a néplélek alkotásának fogja fel. Az egyik iskolának kép-

viselőiként Ebbinghaus és James-t említi, a másik reprezentánsa pedig Wundt.

Ravasz, amikor visszautasítja az empirikus pszichológiának azt a nézetét, hogy a vallás „lelki kórtünet”⁵⁷⁶, vagy hogy a lelki élet összes jelenségeit – tehát a vallásos hiedelmeket is meg lehet magyarázni az anyag változásaiból, – különösen mivel „a pszichológia nem tudja eldönteni, hogy a vallásos hit tárgya illúzió-e vagy valóság”⁵⁷⁷ – több megértést tanúsít a pragmatizmus pszichobiológiája iránt, minthogy ez „ki tudja mutatni, hogy a vallás az emberi életnek lényeges tényezője és a fejlődésnek egyik szükségképpen mozgója”⁵⁷⁸.

Viszont Wundt néplélektana több szempontból is kihívja Ravasz kritikáját. Elismeri teljesítményét és főleg azt az érdemét méltatja, hogy ellentétben Kant felfogásával, a vallás elsődlegességét hirdeti az erkölccsel szemben, de általában megkérdőjelezi a néplélektan, mint külön tudomány jogosultságát, minthogy az emberi szellem alkotásainak magyarázatához elég „az a pszichológia, amely az emberi lélek változásait vizsgálja, akár közvetlenek legyenek ezek a változások, akár közbeeső alkotások által okozottak”⁵⁷⁹. Az alkotások összessége ugyanis a kultúra, ennek produktumaival pedig az ún. szellemi vagy kultúrtudományok foglalkoznak. E tudományok tárgyük vizsgálatánál nem nélkülözhetik ugyan annak a megválaszolását, hogy a nyelv, a jog, a vallás, a művészet micsoda lélektani törvények között keletkezik és érvényesül, de ez nem sajátos tudomány, hanem „egyetemes kultúrtörténet lélektani alapon”⁵⁸⁰. Egy másik kifogása Wundt elmélete ellen az, hogy „a tüneményeket a fejlődéstörténet sorrendjében helyezi el, azaz megállapítja értékességüket, rangsorukat, holott erre sem a pszichológia, sem a történelem nem képes”⁵⁸¹.

Ezek után fog hozzá, hogy saját pozitív álláspontját kifejtse. Az előzményekből annyit elfogad, hogy „a vallás az ember lelki életének szükségszerű tényezője”⁵⁸², nem egy túlhaladott fejlődési fokozat maradéka, hanem az emberi életnek egyetemes örök létfeltétele, „diadal a lét örök harcában”, „a valóság fölé lendülés”, „életgyarapodás”, „az egyetemes élet gyakorlati idealizmusa” és

így tovább⁵⁸³. Ám az élet fejlődésének ezt a menetét már nem tudja a pszichológia megállapítani, mert a fejlődés gondolatához nincs meg a mértéke. Leírja a jelenségeket, de azok értéke felett már nem tud dönteni. A döntést csak a filozófia tudja megadni, mert arra a kérdésre válaszol, mi az, ami az életben fejlődik, miben áll ez a fejlődés.

Ravasz az élet fejlődésmenetét a „visszahatás törvényében” látja⁵⁸⁴ és ezt aként formulázza, hogy „minden élet összpontosított lehetőség, amely kifejlik azzal, hogy külső hatásokra reagál”⁵⁸⁵. Az embert kívülről millió és millió hatás éri. Ezek az ingerek felkeltik „az emberi élet alvó gazdagságát”⁵⁸⁶, illetve az élet abban áll, hogy az ember visszahat a külső világ ingereire. Ennek a visszahatásnak, mint egyetemes életaktusnak megvannak a maga törvényszerűségei. Ravasz három ilyen törvényszerűséget hoz fel és fejt ki: 1. Csak olyan ingerekre hatunk vissza, amelyekre predisponálva vagyunk. 2. Csak úgy hatunk vissza, amint azt természetünk alkata hozza magával. 3. Az inger mindig fájdalmat okoz és e fájdalmat úgy szüntetjük meg, hogy azt a hiányt, amiből származott, kipótoljuk. Az élet egyetemes működése a hiány, pótlékkielégülés hármas lépésének körforgásából áll, de ez nem mechanikus körforgás, mert növekedéssel, kifejléssel kapcsolatos. Az élet bizonyos fejlettségi fokán új vonás lép fel, az élő tud magáról, tud a másról és tudatosan igényli magának azt az életet, amelyre predisponálva van. A fejlettségnek e stádiumába az ember lép be, és a hiányérzet az ilyen élőlényeknél nem egyik vagy másik ösztönnél jelentkezik, hanem egész mivoltunkat a maga egyetemes-ségében átfogja és az ebből keletkező ősi, kozmikus megrendülés a vallás alapja.

A körforgás ezen a szinten aztán a következőképpen alakul: „a vallás kezdete fájdalom, vége öröm, bölcsője hiány, eredménye: meggazdagodás; kiindulás: az élet megszűkülése, vége: az élet kitágulása”⁵⁸⁷.

Az öröm és fájdalom a vallás pszichózisának két szélső határa, ezen belül a lélektani változások nagy gazdagsága rejlik. A vallástudománynak ebből kettős feladata adódik: „micsoda lélektani

változások állanak elő a természetfeletti realitásnak az érdekében és micsoda lélektani változások állanak elő a természetfeletti *abszolútságának* az érdekében”⁵⁸⁸. E két érdek egymással ellentétes tendenciájú: az első a természetfelettit minél közelebb kívánja hozni az emberhez, a második minél inkább el akarja tőle taszítani. Ez a kettős tendencia az egyén vallásos életében aztán akként tükröződik, hogy az ember életösztone reális, közelvaló istent akar, az ember értelme viszont az isten transzcendens mivoltát tételezi.

Ravasz e kettősséget úgy próbálja aztán feloldani, hogy „az abszolútság ne annyira ontológiai, mint inkább axiológiai legyen”⁵⁸⁹ – persze ha ennél a követelménynél megállna, akkor az isten fogalmát problematikussá tenné, illetve felolvasztaná egy erkölcsi posztulátumban, – vagyis oda jutna, ahová éppen nem akar, a kanti vallásfelfogáshoz. Így e világos, bár nem teológiai megállapítást mindjárt gyengíteni, illetve lényegében visszavonni igyekszik, amikor hozzáteszi: „az ontológiai abszolútság csak előfeltétele s alapja (szubsztrátuma) legyen az axiológiai tökéletességnek”⁵⁹⁰. Ez azonban nem változtat azon az alapállásán, hogy az isten eszméinek nem legfontosabb attribútuma a realitás, hanem az axiológiai vonások a döntőek és az emberekre tett hatást szolgálja az a körülmény, ha a realitás és abszolútság nem mondanak egymásnak ellent. Így jut el isten definíciójához, mondván, hogy „isten, mint abszolút életforma, az erkölcsi törvény szuverenitásának és érvényességének a kifejezője, sőt hordozója”⁵⁹¹.

Ha viszont ebből kiindulva felmerül a kérdés, mi van a vallásos hit tárgyának objektív igazságával, akkor Ravasz nem a neotomisták, hanem a protestáns teológia szokványos fordulatával felel: ennek a kérdésnek a megválaszolása nem a tudomány feladata, mert ha tudományos úton meg lehetne róla győződni, megszűnnék az igazság hitigazság lenni és egyszerű ismeret lenni, – ami tehát nem is éppen modern formája a kettős igazság elvének. „Modernsége” abban van, hogy ezt a gondolatmenetet párosítja a pragmatizmus elvével, – mondván, hogy „amely pillanatban egyszerű ismeretté válnék az igazság, elveszítené heroikus

lendítő erejét, magasba vivő szenvedelmét és véle csitító hatalmát, szóval megszűnnék életigazság lenni”⁵⁹², azaz az ismeretelmélet területéről a problémát átteszi az etika területére és hogy ezt elfedje, a következőképp formuláz: „A vallásos hit tárgyi igazsága felől nem az ismeret dönt, hanem ennél sokkal nagyobb bizonyosság: a hittapasztalás”⁵⁹³.

Ebben persze nem csak az az elvcsúsztatás van, hogy „megfeledkezik róla, hogy a vallásos hit tárgya az isten, hanem az is, hogy a vallásos hit tárgyaként a vallásos élményt”⁵⁹⁴, tehát az *emberi* szellemi élet egy sajátos, kiemelt jelenségét teszi meg, aminek semmi köze a vallás – az egyházi vallás – alapvető attribútumához, a transzcendenciához. Szerinte az „igazi” vallás nem teszi fel a tárgyi valóság kérdését, nem más az, mint „benső közvetlen megrendülésen alapuló szubjektív bizonyosság”⁵⁹⁵. „Akinak van vallása, arra nézve felesleges ez a kérdés, akinek pedig nincs vallása, arra hiábavaló, mert úgy sem lehet bizonyossághoz juttatni”⁵⁹⁶ – ami viszont csak mai nyelven való megformulázása a régi Tertullianus-féle tételnek: *Credo quia absurdum*, és hogy ez nem erőszakoltan előrángatott analógia, hadd utalunk Ravasznak a Kálvin Szövetség 1916. évi konferenciáján „Igehirdetésünk megújódása” címen tartott előadására, amelyben kifejezetten utal Tertullianusra és leszögezi: „Vannak igazságok, amiket nem szabad bizonyítani: nemcsak azért, mert nem lehet, hanem azért is, mert nincs reá szükségünk”⁵⁹⁷.

Ravasznál tehát végeredményben a vallás eszköz és pedig nem csupán az egyes ember számára, hogy az a „világhiányt” megszüntesse, hanem a társadalom számára is, és pedig abban a formában, hogy az uralkodó osztály „világhiánya” megszűnésének egyik garanciája az elnyomott osztályok világhiányának a megszűnése.

Ezt juttatja kifejezésre Ravasznak „A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa” c. ünnepi beszéde, melyet 1921. december 18-án a MÁV gépgyári lakótelep dísztermében, a Gépgyár „Acélhang” Dalegyesület és a X. ker. Tisztviselőtelepi református egyház ünnepségén mondott el. „Tisztviselőknak és munkásoknak”, annak a két társadalmi osztálynak, amelyek – minthogy

elmosódóban vannak köztük a határok – „a legújabb időkben nagyon közel kerültek egymáshoz”⁵⁹⁸, és nem átalítja „a szellemi és fizikai munkások közötti nagy szellemerkölcsi és gazdasági szolidaritást” meghirdetni, a nagyobb nyomaték kedvéért – püspök léte – még azt is kijelenti: „Magam is munkás vagyok... magamnak és családomnak is addig van kenyerem, amíg dolgozom”⁵⁹⁹.

Ezt a magatartást és Ravasz előadásának igazi értelmét és rejtett tendenciáját csak akkor tudjuk helyesen felfogni, ha emlékezetbe idézzük azokat a társadalmi, politikai körülményeket, amelyek között az előadás elhangzott. 1921 tavaszán – Habsburg Károly sikertelen puccskísérlete után – a kormány élére gróf Teleki Pál helyére gróf Bethlen István került. Az ő vezetése alatt 1921–22-ben ment végbe a magyar reakciónak – a felelőtlen elemek kilengéseinek visszaszorítása után – a politikai konszolidálódása, a kormányzati rendszer megerősítése, a kulák-igények szűk mederbe szorítása, aminek külső jele, politikai vetülete a Kisgazdapártnak az ún. Egységes Pártba való beolvasztása volt. Az 1921. III. t. c. az „Állami és társadalmi rend hatályosabb védelméről” megfelelő jogi hatalmi eszközt adott az állam kezébe, a levert kommunista mozgalom újjáéledésének és megerősödésének a megakadályozására, az 1921 decemberében megkötött Bethlen-Peyer paktum pedig biztosította a munkásmozgalom jobboldali elemeinek a közreműködését a Bethlen-féle „konszolidációs” folyamatban, amire annál inkább is szüksége volt a kormánynak, mert az infláció következtében rohamosan süllyedő reálbérek miatt a levert forradalomban elalélt munkásmozgalom ismét erősödni kezdett és széles tömegeket megmozgató bérharcok indultak. Bár a Bethlen-politika egyik attribútuma volt a jobboldali szociáldemokratákra kiosztott szerep a munkásosztály lecsendesítésére, a kormányzat mozgósította az ideológiai tényezőket is a dolgozó osztályok politikai öntudatának elhomályosítására és a divergáló erők befogására. „A jelszó az volt – állapítja meg „A magyarországi munkásmozgalom 1919–1929” (Budapest, 1957–58) c. mű – hogy „keresztény Magyarországot” kell teremteni, amelyben

az osztályellentétek „békés és méltányos” módon megszűnnek és „igazi nemzeti egység” jön létre. Az egyházi reakció segítségével a hívők vallási érzületét is felhasználták a fasizmus megerősítésére”⁶⁰⁰.

Ebbe a vonalba esik Ravasz László beszéde, amely tipikusságánál fogva nemcsak Ravasz filozófiai felfogására, hanem az egész ideológiai helyzetre is élénk fényt vet. „A legnagyobb és legérdekesebb témáról akarok beszélni Önöknek – hangzik Ravasz előadása – az egyetlen témáról, ami érdekli Önöket: a szocializmusról. Lehet, hogy e kérdésnek egyik-másik részletét Önök jobban is értik, mint én. Nem is új ismereteket akarok adni, hanem új szempontokat”⁶⁰¹.

Nos, Ravasznak igaza volt abban, hogy a szocializmus elméleti tételeit kevésbé ismeri, bizonyos kérdéseket azonban – legalább is úgy viselkedett, mintha magáévá tenné, nyilvánvalóan, hogy meghallgatásra találjon és előkészítse az elméket olyan következtetések befogadására, amelyek látszólag a felállított premisszákból egyenesen folynak. Így megállapítja, hogy „az emberi élet sorsdöntő tényezőjévé az anyagi javak váltak. Ettől függött az ember társadalmi helyzete, műveltsége, életének értékei”⁶⁰². S bár – fejtegeti a továbbiakban – minden anyagi értéknek egyedül becsületes ekvivalense a munka minősége és mennyisége, anyagi javakhoz más úton is lehetett jutni, mint munka által, sőt többhöz is, mint amennyit a munka egyenértéke képvisel. Ha nem is éppen a történelmi folyamatnak megfelelően és a szocialista tudomány által megállapított törvényszerűségek szerint, de végül is leszögezi a tőke, mint a felhalmozott és kisajátított munka eredménye keletkezését, a tőke- és nyomor-akkumuláció folyamatát és azt a módot, mint alkotott a tőke a maga biztosítására jogi rendszert és hatalmi szervezetet. „A vége pedig az lőn – folytatja a nagyobb hatás kedvéért archaikus stílusban, – hogy a szervezett és hatalommal bíró társadalom vagy állam vagy maga került a tőke kezébe, vagy a tőke került az állam kezébe, de az eredmény az lett, hogy a kapitalista társadalmi rendszer egyszersmind politikai rendszerre lőn, azaz kevés hatalmas uralmává jogtalan milliók

felett”⁶⁰³. Ezen a helyzeten akar a szocializmus változtatni, „s ígéri, hogy igazságos, emberi és boldog állapotot terem”⁶⁰⁴.

Hogyan magyarázza Ravasz ezekután a szocializmus lényegét? „Alapelve az, hogy a gazdasági életet egységesen szervezze a munkaelv alapján, hogy minden természeti kincs és minden termelési eszköz közös tulajdon, tehát a javakból mindenki a termelésben végzett munka mértékéig részesül”⁶⁰⁵. „Elvileg tehát szocializmus és kommunizmus között kardinális különbség nincs”⁶⁰⁶ – fűzi hozzá, tanúságot téve arról, hogy a marxista elméletet – pl. Marxnak a gothai program kritikáját – nem ismeri és ezekután nem meglepő, hogy hitelt ad mindazoknak a kifogásoknak, amelyeket az idők folyamán az uralkodó osztály ideológusai a szocializmus ellen felhoztak, többek között, hogy a társadalmi igazságtalanság nem a kapitalizmus és nem a szocializmus tartozéka, hanem minden gazdasági rendszerben, a világ szerkezetében rejlik; hogy az a természeti erő, a „bírás ösztöne”, amely a társadalmat előrehajtja, ha elalél, megszűnik a kultúra-termelőerő is; hogy az egységes gazdasági rendszer, amely megszabja a munka módját, idejét és minőségét, géppé degradálni az embert, „ami szükségképp a falanszter rendszerhez vezetne; ezzel pedig a társadalom egy nagy fegyházzá válnék”⁶⁰⁷ stb., stb.

Ravasz úgy tesz, mintha mindezekről az aggodalmaktól eldistanciálná magát és azokkal, akik a szocializmus „csődjéről” beszélnek, szembeszegezi a marxi szocializmus helyett az ő „evangéliumi” szocializmusát, amelynek lényegét abban látja, hogy „a tőke se nem az egyesé, se nem a közé”, „nem az emberé, hanem az istené”⁶⁰⁸. Vagyis: „a tőke istené, mert isten maga az abszolút tőke, azért, mert csupa munka”⁶⁰⁹, az ember is annyiban tőke, amennyiben dolgozik, illetve minden munkában isten ereje dolgozik, tőkét termel. Ilyen tőke a nap, a föld, a vizek ereje, az emberi elme – és mindezt az isten rábizza az ő sáfárjaira, azok által adminisztrál. „Lehet sáfár az egyes, lehet sáfár a köz, ez módszer kérdése. A fő dolog az, hogy az isten tulajdonjoga elismertessék.”⁶¹⁰ A marxi szocializmus „tragikumát”⁶¹¹ abban látja, hogy az össze van kapcsolva a materializmussal, az atheizmussal,

a nemzetköziséggel stb., egyszerűen, hogy megelégszik „félígazságokkal”⁶¹². „A szocializmust tehát az jellemzi – vonja le a következtetést – hogy félígazságai, de egész emberei vannak, – azokról az „utópistákról” beszél, „akik egy szebb álomért feláldozzák az életüket”⁶¹³ – az evangéliumot pedig az, hogy egész igazságai, de fél emberei vannak”⁶¹⁴ – ám hogy ezeken kit ért, arra nem tér ki, hanem csupán tételezi a szocializmus és evangélium azonosulását, vagyis a „szocializmus evangelizálását”⁶¹⁵.

A tőke fogalmának elködösítése – azonosítása a természeti erőkkal, – a termelési eszközök tulajdonjogi viszonyainak a transzcendencia szférájába való emelése és az „isten nevében” történő kizsákmányolás, valamint a protestáns predesztinációnak az alkalmazása, hogy a munkásság sorsát véglegesen megpecsételtnek, sorsszerűnek mutassa be, – az uralkodó osztály e módszerei nem újak a munkásmozgalom történetében, és abba a kategóriába tartoznak, amelyből az MSZMP párttörténete úgy emlékezik meg, hogy „a magyar fasizmus felhasználta a keresztényszocialista szakszervezeteket, amelyek időnként szociális követelésekkel is felléptek, de ugyanakkor a tőkések előtti keresztényi alázatot hirdették”⁶¹⁶. Ehhez nyújtott nem éppen új és nem különösebben filozofikusan mély ideológiai segítséget Ravasz László, aki egyébként hozzájárult annak az áramlatnak az eszmei erősítéséhez is, amelyet a párttörténet így aposztrofál: „a faji üldözés, az antiszemita izgatás már az ellenforradalom első napjaiban elkezdődött”⁶¹⁷.

Hogy ez áramlat számára már a talajelőkészítés munkájából Ravasz alaposan kivette a részét, arról tanúskodnak azok a cikkek, előadások, „szentbeszéddek”, amelyeket jóval az ellenforradalom előtt, széles körben terjesztettek és amelyek azokban a közhelyekben kulmináltak, hogy „a zsidóság nem vallás, nem felekezet”, „nem is nemzetiség”, hanem „faj”⁶¹⁸, amivel nem emelkedik a nyíltan uszító vezércikkek színvonala fölé, de „filozofikus” igyekezetében elköveti azt a hibát, hogy a zsidó faj felfogásának tulajdonítja a James-féle pragmatizmusnak azt az alapvetését, amelyet James és a többi pragmatisták és nyomukban

maga a protestáns egyház éppen a vallás létjogosultságának az igazolására használt fel. „Legelső és leghatározottabb vonás az *utilizmus*, amelynek alaptétele: „jó az, ami hasznos”⁶¹⁹ – írja Ravasz; „ha kitűnik, hogy a teológiai gondolatok az igazi élet számára használhatóak, akkor ezek a pragmatizmus számára, – amennyiben jók – „igazak is” vagy még pontosabban: „Igaz csak az, ami gondolkodásunk számára célszerű, éppen úgy, mint ahogy csak az helyes, ami magatartásunkban hasznos”⁶²⁰ – írja James.

Ezekután aligha érdemes azokkal a közhelyekkel foglalkozni, amelyekkel Ravasz egyházát és hazáját vélte védeni, ténylegesen azonban az ellenforradalmi szellemet tartotta ébren és szóvirágokkal gazdagította a bikacsökkal és herélőkéssel buzgólkodó britanniás tisztok-kincsestárát. Elég, ha idézzük Ady Endrének 1916-ból való szavait: „A kálvinistaság irodalmi lapjában a legszilajabb antiszemitizmust űzi egy Ravasz László nevű, jobb sorsra érdemes *volt* ember.”

4. Krisztussal Hitler ellen

Az összkép mindazonáltal nem ilyen sötét. Mint ahogy a katolikus egyház filozófusai között is akadt valaki, aki az adott történelmi körülmények között megtalálta a helyes utat, a protestáns egyházak filozófusai között is találtatott igaz ember már akkor, amikor meggyőződésének hirdetésc korántsem volt kockázatmentes. *Szimonidesz Lajosról* (1884–1965) van szó, aki egyetemi és teológiai tanulmányait Göttingenben, Budapesten és Pozsonyban végezte. Lelkészként és evangélikus teológiai lapok szerkesztőjeként tevékenykedett. Haladó gondolkodásáról már a proletárdiktatúra idején tanúságot tett és mellette a Horthy-rendszerben is következetesen kitartott. Ezért elnyomást és üldözést kellett elszenvednie. Egyik szerzője volt a Sallai–Fürst perrel kapcsolatban kiadott halálbüntetés elleni röpiratnak, mely miatt perbefogták és elítélték. A felszabadulás után tábori püspökként működött vezérőrnagyi rangban.

Teológiai és vallástörténeti munkái közül említsük meg azokat, amelyek filozófiai tartalmuknál fogva a róla szóló ismertetés alapjául szolgálnak; így Jézus élete (1922), A világ vallásai (két kötet) (1928), Napjaink vallási forradalmai (1936), Jézus Krisztus a Harmadik Birodalomban (1937). Bölcséleti szempontból főleg két problémakör érdemel figyelmet, az egyik az indukció szerepe a teológiában, a másik a hitlerizmus elleni küzdelme teológiai-filozófiai mezben.

Már első nevezetes művében, a Jézus életé-ben szembe állítja az írástudó deduktív eljárását Jézus induktív módon felépített teológiájával. „Jézus nem előre felvett tételekből, kinyilatkoztatott igazságokból indult ki – írja⁶²¹ –, hanem megfigyeléseket tett... a realiztikus megfigyelés a kiinduló pont”. A felfedezés öröme túlzásokra ragadtatja, de „a teológia taposó malmában végképp elvénhedt deduktív módszer”⁶²² eredménytelensége, száraz, körbenforgó és tisztán apologetikus célzatú scholasticizmusa láttán érthetővé válik egyoldalúságba torkolló lelkesedése. „Az induktív logika a szellemi élet minden terén előbbre vitte az emberiséget – írja. – Ami Jézus izzó temperamentumán kívül tanításában új volt, az éppen ez a koránszületett, épp azért annakidején meg nem értett, nem méltányolt és tovább nem fejlesztett induktív módszerrel dolgozó teológia volt”⁶²³. Ennek a módszernek tulajdonítja, hogy „Jézus teológiája igazságot kereső korokban annyszor fel-támadt és ma is modern”⁶²⁴, és „ez az induktív teológia a jövő teológiája, a jövő vallása”⁶²⁵.

A felfedezés öröme csak fokozódik nála, amikor azt tapasztalja, hogy felfedezése mind hazájában, mind külföldön termékeny talajra talált és híveket toborzott.⁶²⁶ Ez arra is készteti, hogy konkrét anyaggal támassza alá elméletét. Nem ismételjük itt meg azokat a helyeket, amelyeket a szinoptikus evangéliumokból idéz, annak bizonyítására, hogy Jézus tanítása megfigyeléseken alapul és e példák – mert szerintünk inkább példákról, mint bizonyítékokról van szó – arra késztetik, hogy állítsa: „Jézus saját induktív gondolkodását tudatosan szembehelyezi a deduktív vallásos gondolkodással”⁶²⁷.

A következő lépés, hogy Jézust „nem valami mezítlábas, pusztán ösztönös ötletből fellépő vándorprofétának”⁶²⁸, hanem „tudatos és rendszeres gondolkodónak”⁶²⁹ tekintse, amiből azután olyan újabb feladatok adódnak a kutatás számára, hogy Jézus „hol, hogyan, milyen forrásokból, milyen körülmények között merítette az ösztönzést ehhez a tervszerű gondolkodáshoz és milyen tudományos kapcsolatai vannak kora és környezete bölcséletével.”⁶³⁰

Persze merész, sőt lehetetlen vállalkozás lenne Jézust, mint az induktív filozófia mesterét bemutatni – és nagy a kísértés Szimonidesz számára, hogy miként mások (pl. Hegel) más motívumok segítségével, ő ezen az alapon vonjon párhuzamot az induktív rávezetés mestere, Szokratesz és Jézus között, aki „vele filozófiai módszertani szemszög alatt feltétlenül összehasonlítható”⁶³¹ – hiszen még annak a kérdésnek a megválaszolása sem tökéletesen meggyőző, vajon élt-e Jézus egyáltalán és hogy a nevéhez fűződő tanítások közül mi tulajdonítható neki, az pláne problematikus. E kérdésben is sajátos az állásfoglalása – a teológia feladata annak megállapítása, vajon úttörőnek tekinthető-e kezdeményezése, épp úgy, mint az induktív teológia tételeinek a felállításában, amennyiben az evangélisták közül autentikusnak Márkot tekintik és pontról pontra igyekeznek kimutatni, mint alakították át – és a hiányzó láncszemeket apologetikus kitalálásokkal pótolták – Máté és Lukács mindazokat az adatokat, amelyek Márknál történeti valószínűségre tarthatnak számat, bár elismeri, „Márknak ez a pár adata a legszerényebb életrajzi kíváncsalmakat sem elégíti ki”⁶³²; ami pedig Márknál Jézus tanításait illeti, „még ez a kevés sem tekinthető teljesen hitelesnek”⁶³³.

Későbbi munkájában (Jézus Krisztus a Harmadik Birodalomban, 1937) aztán Hermann Raschke (Die Werkstatt des Markus-evangelisten. Eine neue Evangelien-Theorie, 1924) és Paul Tiel-scher (Unser Wissen um Jesus. Ein neuer Weg der Quellenuntersuchung, 1930) dolgozatai alapján még Márk evangéliuma tárgyi adatainak hitelességét is gyöngíteni kényszerül. Nevezettek ugyanis vitatják, hogy az evangéliumok a Kr. u. 1. század 70-es éveiben keletkeztek volna, tehát Jézus után a második nemzedék idejében,

amikor a szájhagyomány még a valósághoz hű lehetett. Raschke és Tielscher elmélete szerint az evangéliumok keletkezése a 2. század közepére esik, ebben az esetben pedig „a szájhagyomány megbízhatóságával többé nem igen lehet se dolgozni, se bizonyítani”⁶³⁴ „és a helyzet csakugyan olyan, hogy ha a Jézus életéről írott evangéliumok elsejét nem szájhagyományok felhasználásával és nem Jeruzsálem pusztulása táján, vagyis 70 körül írták, hanem csak 140 vagy 150 körül, akkor ezeknek a később keletkezett írásoknak nyilván jóval kevesebb lehet a történeti hitelük, mintha két emberöltővel előbb keletkeztek volna”⁶³⁵.

Számunkra persze nem az az érdekes, hogy e kérdést vizsgáljuk és Szimonidesz álláspontját elemezzük és értékeljük, hanem csupán az, hogy Szimonidesznek az indukcióval összefüggésben kialakított szemléletét, a történelmiség szempontjának érvényesülését közelebbről megnézzük. Így kerül szembe egyfelől az ortodox vagy más helyeken szupranaturalista, másfelől a racionalista elvekkel, amelyekből az következik, hogy az evangéliumok vagy „minden tekintetben megbízhatóan beszélik el Jézus életét”⁶³⁶, vagy pedig ésszerű magyarázatot igyekeznek adni minden mozzanatnak, beleértve a csodákat is, melyekből „minden áron közönséges és természetes eseményeket akarnak csinálni”⁶³⁷.

Szimonidesz a protestáns teológia hisztoricizmusának⁶³⁸ továbbfejlesztésében látja a kivezető utat, amivel elhárítja magától az olyan elméleteket, amelyek Jézus kijelentéseit és cselekedeteit az orvosi diagnosztika fényénél akarják megmagyarázni, de nem jut el a történelmi materializmus felfogásáig sem és az ettől való distanciájában odáig megy, hogy visszautasít minden olyan felfogást, amely Jézust társadalmi forradalmárként interpretálja, sőt Kautsky úttörő könyvéről (Karl Kautsky: Der Ursprung des Christentums, 1948) elítélő hangnemben szól, minthogy „Kautsky szerint Jézus szocialista rablóvezér és forradalmár messiás volt”⁶³⁹.

A történelmiség szempontjának érvényesülését mutatja az a megállapítása is, hogy Jézus tanításának új-sága nem annak tartalmában van, hiszen „gondolatai a zsidó vallás eszmekörét nem igen haladják meg”⁶⁴⁰, hangsúlyozva, hogy a krisztusi alapvető tan:

„szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” megtalálható Mózes III. könyvében (1918)⁶⁴¹ és általában „ő egész szellemi életével a zsidóságban gyökerezik”⁶⁴². De míg egyfelől a különböző „adatgyűjtésekkel kapcsolatos manipulációk révén”⁶⁴³ nem lehet Jézust „híres és nem híres rabbik nivójára”⁶⁴⁴ süllyeszteni, ahogyan a racionalisták akarják, ugyanúgy lehántja a történelemtudomány Jézusról „azokat a megjelöléseket (Jézus messiás, isten fia stb.), amelyekkel az első keresztyén korszakok imádata feldíszítette”⁶⁴⁵.

Szimonidesz Jézust „mint embert, mint férfit, mint bölcsét, mint tudóst és mint költőt értékeli”⁶⁴⁶, aki a tudomány prizmáján át nézve nem lesz „sem rég hazugsággá vált hagyományos vallásosság oltáráról élő pap, sem pedig zelota indulatoktól fűtött, zavarosban halászni akaró forradalmár, vagy éretlen népboldogító, hanem marad az, aki volt: igaz ember, aki az igazság, szépség, jóság és a szeretet isteni harmóniájáért élt és meghalt”⁶⁴⁷. Persze nem az a kérdés, hogy ez sok-e vagy kevés, hanem az, hogy – tekintettel arra, hogy az emberiség soraiban a történelem minden fázisában számtalan ilyen ember található, – melyek azok az okok, motívumok, körülmények, amelyek révén olyan eszmeiség keletkezett, amely milliókat hódított meg és egy világhatalom és uralom ideológiai alapjául szolgált. Erre a kérdésre nem kaphatunk Szimonidesztől választ, mert ehhez már a történelmi materializmus mint tudományos módszer lenne szükséges és még ennek birtokában is a történelemtudomány számos, nehezen megoldható és egyes részleteket illetőleg talán soha meg nem oldható problémába ütközik.

Ennek ellenére ki kell emelni Szimonidesz munkásságából még pár olyan mozzanatot, amely segítséget nyújt a további kutatások számára. Ilyen felismerése „a vallásos intézményeknek és a belőlük élő embereknek” az a törekvése, „hogy az ember és az isten közt szövődő vallásos viszony teljes közvetlenségét kiküszöböljék”⁶⁴⁸, vagyis az a tendencia, hogy minél több tagja legyen a közvetítésnek, amely a vallásos embereket a hitük tárgyához kapcsolja. Egyháznak és egyháziaknak létérdekük fűződik ehhez és „érdekeik megvédélmezésére nagyszerű rendszereket, elméletek

és gyakorlati ténykedések páratlan labirintusát szokták kieszelni és nem riadnak vissza kegyetlen, kényszerítő eszközök igénybevételétől sem”⁶⁴⁹.

Másoldalról pedig felveszi a küzdelmet az olyan irányzatok ellen, amelyek „félretolnak minden közvetítőt”⁶⁵⁰. Ilyen a misztika, amelynek lényege, „hogy a hívő közvetlenül bele akar kapcsolódni az isteni kegyelem forrásába”⁶⁵¹. A misztikának időről időre megvan a történelmi szerepe – Szimonidesz egyenesen dinamitról beszél⁶⁵² – hogy „előbb-utóbb felrobbant minden szervezett egyházat és minden megkövesedett vallást”⁶⁵³ – ám éppen abból a felismerésből kifolyólag, hogy ha „Luther a misztikusaiból merített hite alapján félre tolta a katolikus egyházat”⁶⁵⁴, ugyanaz a folyamat ment végbe a protestáns egyházban is és így a misztika „az óhajtott békesség és az istenben való megnyugvás helyett zavarok egész sorát kavarta fel”⁶⁵⁵. A misztika önmagában is eretnekség – állapítja meg – és „éppen az a jellemző alapvonása, hogy teljesen egyházi formák leple alatt üresíti ki az egyházi vallásosság minden edényét”⁶⁵⁶.

A misztika társadalmi – különböző előjelű – szerepeinek elemzésébe Szimonidesz természetszerűen már nem mehet bele, hiszen akkor nemcsak a protestáns egyházra vonatkozó dinamikai funkcióját kellene tételeznie, hanem el kellene jutnia Engels álláspontjához, aki „forradalmi ellenzékiésként” „korviszonyok szerint” ilyen szabályszerűséget vél felfedezni: „majd misztika, majd nyílt eretnekség, majd pedig fegyveres felkelés”⁶⁵⁷. S ha Szimonidesz az első kettőt – mint láttuk, egymással szinte azonosítva vállalja, a harmadikat már semmiképpen sem.

A misztikum elutasítása azonban pozitív előjelűvé válik nála pályafutásának második nagyjelentőségű szakaszában, a hitlerizmus elleni harcában. Két könyve is ennek a harcnak a szolgálatában áll (Napjaink vallási forradalmi, 1936 és Jézus Krisztus a Harmadik Birodalomban, 1937) és bár ezek megírásakor még nem bontakozott ki a hitlerizmus milliós tömegeket, népeket kiirtó tevékenysége, az ideológiai előkészítés eszközei és a megvalósítandó alapelvek már eléggé kirajzolódtak, és ezeknek a magyar

közönség elé tárása a leleplezés erejével hatott és – ha nem is eredménnyel, mint később megmutatkozott – de intőjelül szolgálhatott és talán még máig sem veszítette el minden aktualitását.

Az az ördögi tudatosság, mint igyekszik a hitlerizmus lerombolni minden olyan eszmét, amely saját ideológiájának útjában áll, megmutatkozik Szimonidesz e munkáiban is. Az első lépés, hogy az internacionalizmust, mint idegen elemet ki kell küszöbölni a kereszténységből: „egy vezér, egy birodalom, egy nép, egy egyház” – adják ki a jelszót⁶⁵⁸, de mivel „a német nép, és Jézusban való hite elválaszthatatlanok egymástól, a német nép vallásának Krisztus-hitnek kell maradnia, az egyház azonban faji közösség legyen, vagyis minden más faji ember zárassék ki belőle”⁶⁵⁹.

E követelmény megvalósulása magában hordja azután a következményeket. Ezek nagyjában abban foglalhatók össze, hogy az ószövetségre a német vallásnak nincs szüksége, Pál apostolnak a megváltásra vonatkozó „rabbinisztikus” jellegű⁶⁶⁰ hitét ki kell küszöbölni, Jézus halálának a megváltásszerű jellege helyett szenvedésének és halálának a hősiességét kell kidomborítani, általában pedig – és ez a legfőbb – az istentiszteletet és a hitvallást meg kell tisztítani a zsidójellegű vonásaitól.

A következő fázis, hogy a vallást a német nacionalizmus elemeivel kell átítatni. A „német keresztények vallási mozgalma” a következő hitvallást formulázta meg: „Isten engem németnek teremtett. A németiség isten adománya... a hívőnek joga van a lázadáshoz egyházi hatóság ellen, ha az nem ismeri el feltétlenül a nemzeti ébredés jogait”⁶⁶¹.

A harmadik etap azután Hitler vallási elhivatottsága: „A német nép számára Hitler Adolfban következett be az idők teljessége. Mert Jézus Krisztus Isten, a mi segítőnk és megváltónk, Hitler által került közöttünk uralomra. Ezért a nemzeti szocializmus a tettek pozitív kereszténysége.”⁶⁶² Ezen az úton igyekeznek azután helyet szorítani a faji gondolatnak, és bevezetni a vezér-eszmét a vallásba, hogy ezzel megteremtsék a további fejlődés alapját. E fejlődés útját azután Alfred Rosenbergnek „Der Mythos des 20. Jhs, eine Wertung der Seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit” c.

még 1930-ban megjelent művének az új „vallás” alapjává tevése jelzi, továbbá Ernst Bergmannak „Die 25 Thesen der Deutschreligion” (1934) c. „Katekizmus” és nem kis mértékben Ludendorff tábornagy feleségének, Mathilde Ludendorffnak Dr. von Kemnitz név alatt megjelent „Erlösung von Christo” (1931) c. „műve”, melyek nem csak arra hivatottak, hogy a Krisztusszeretet vallásból a más népek elleni gyűlölet vallását teremtsék meg, hanem arra is, hogy a német fasiszta imperializmus ideológiáját vallási mezbe öltöztetve oltsák be a német népbe, minthogy ez a mez egyelőre még célravezetőnek látszott. Az eszközök méltóak a célhoz: „tudományosan” kimutatni, hogy Jézus nem zsidó, hanem árja származású – még azon az áron is, hogy Jézus „természetes apjává” egy kóbor római katonát tesznek meg, aki „angyalnak” álcázva magát ejti meg a házassága ellenére ártatlan Máriát. Mellesleg csak helyeselni lehet Szimonidesz törekvését, hogy pellengérré állítsa nevezettek magyar követőjét, Zajti Ferencet, aki „Zsidó volt-e Krisztus” c. könyvében azt igyekszik „bizonyítani”, hogy Krisztus szittyá származású volt.

A további eszközök: a régi vallási mítoszokkal új mítoszt, mégpedig a faj és a vér – kizárólag a germán faj és a germán vér mítoszáat szembeállítani, ahogyan ezt Rosenberg teszi. Még meszszebb halad ezen a vonalon Bergmann, aki valami zavaros naturalista-panteista vallást kreál, amelyről azt állítja, hogy az „a német-ségnek saját faji jelleméből fakad”⁶⁶³ – mondván, hogy az a hit, hogy Isten a világon kívül hat és működik, szemita hit, mert az indogermánok istent a világban és a világot istenben hatónak látják. A lényeges azonban nem az ilyen metafizikai tételek, hanem az „erkölcsi” elvek, amelyek legfőbbje, hogy nem lehet túrni a bűnbocsánatot, mert az, aki megbocsátja, ezáltal szentesíti a bűnt; ideálja pedig nem a megváltó Krisztus, hanem „az északi fény-hős, a férfias hősiesség megtestesülése”⁶⁶⁴.

S végül Ludendorffné művéről nem nehéz Szimonidesznek kimutatnia, hogy amikor a tábornagné „egyetemes faji vagy nemzeti vallásról”⁶⁶⁵ beszél, amellyel helyettesítené a kereszténységet, ez a formula semmi egyéb, mint fából vaskarika, mert „vagy egye-

temes egy vallás és akkor fel kell ölelnie és közös nevezőre kell hoznia az egész emberiség, a legkülönbözőbb fajok és nemzetek eszményeit, vagy pedig faji vallás és ez esetben eleve tisztában kell lennie azzal, hogy egyetemességre csak abban az esetben számíthat, ha ez a faj magához tudná ragadni a viláгурalmat és mind meg tudná semmisíteni a többi vallásokat”⁶⁶⁶.

Hogy ez utóbbi törekvéseket igyekeztek a Harmadik Birodalom vallási mozgalmái előkészíteni és alátámasztani, azt már tudjuk a történelemből. Amit Szimonidesz fenti könyvei megírásakor még nem tudhatott, hogy hiába próbálta ismertetni ezeket az áramlatokat, intő szózata pusztába kiáltott szó maradt. „Mégis csak jobb, ha más kárán tanulunk és nem csinálunk végig minden oly esztelenséget és oktalanságot, amit egy kis körültekintéssel, józansággal és megfontolással távol tarthatunk magunktól” – írta⁶⁶⁷. Kitűnt, hogy nem a józanság és megfontolás a döntő motívumok egy nemzet életében. És így történt, hogy minden intő szó és jel ellenére Magyarország lett az utolsó csatlósa a Harmadik Birodalomnak.

AZ ÁLLAM FILOZÓFUSAI

E megjelöléssel azokat a gondolkodókat sorakoztatjuk fel, és azoknak a nézeteit vesszük számba, akik az állami és társadalmi élet vezető posztjait betöltve olyan eszméket hirdetnek és foglalnak a filozófia egyik-másik szektorában elméletekbe, amelyek fő funkciója nem annyira az emberiség ismereteinek gyarapítása, szaktudományok eredményeinek elvi összefoglalása, egyszóval az igazság hirdetése, hanem inkább a fennálló rend létjogosultságának bizonyítása, e rend biztosításához eszmei eszközök rendelkezésre bocsátása, módszereinek elméleti kidolgozása, röviden tehát apologetika.

Természetesen tisztában vagyunk vele, hogy ez a minősítés nem feltétlenül és nem minden körülmények között negatív jellegű, hiszen minden filozófia pártos, részese az osztályharcnak, vagyis bizonyos érdekeket fejez ki és a történelmi fejlődésben elfoglalt helyétől és szerepétől függ, hogyan viszonyul az osztályszubjektivitás az objektív igazsághoz. Mégis különbséget kell tenni az olyan elmélet között, amely az osztálytársadalomban az osztályharc determináló körülményeiből adódóan jön létre és felhasználható bizonyos osztályérdekek szolgálatára és az olyan elmélet között, amely egyenesen azért készül, hogy ilyen célokra felhasználtassék, – hozzátéve azt a szintén nyomatékos mozzanatot is, hogy maguk a szerzők olyan pozíciókat töltenek be, amelyek ezt a felhasználást nemcsak lehetővé teszik, hanem egyenesen és közvetlenül arra hivatottak, abból a célból kreáltak.

Az egyház vonalán – mint láttuk – ez az összefüggés szinte természetes: a vallás, a hitelvek ügyes és színvonalas apologetái – függetlenül származásuktól, még az alsó társadalmi rétegekből eredően is – eljutnak az egyházi élet csúcsaira, vagyis az elméleti teljesítmény egyengeti az utat a hierarchia magasabb fokai felé.

Más a helyzet az államfunkciók területén, ahol a politikusnak, bármennyire nem szellemi alkotások révén kerül is vezető posztra, nemcsak előnyére válik, hanem egyenesen biztosítéka a hatalmi helyzetében való megmaradásra, ha politikáját elvi síkra képes emelni és teoretikus megalapozását tudja nyújtani cselekvéseinek.

Am mivel a közéleti vezető pozíciókra való alkalmasságnak szűkebb lehetőségei vannak, mint az egyháznál, a szelekció is korlátozott keretek között mozog és így a gondolkodók száma is kisebb, ami persze összefügg azzal is, hogy az állami életben bizonyos kiélezett helyzetekben a kritika fegyverét a fegyverek kritikája váltja fel, míg az egyháznak ilyen eszközök az utolsó évszázadokban kevésbé állnak rendelkezésére.

Ehhez hozzá kell tenni, hogy bár az állam ügyeivel való foglalkozást nevezzük politizálásnak, ezt nem szabad szűken értelmezni, hanem bele értendő a kultúrpolitika és a célkitűzéseit megvalósító intézmények is. De hogy mily szoros e tekintetben az összefüggés és milyen konzekvenciákkal jár az összefonódás az általános szellemi világra, annak ijesztő példáját éppen állami életünk általunk taglalt szakasza nyújtja, amikor is a tudomány legfőbb intézményének, a Magyar Tudományos Akadémiának elnöki tisztében Eötvös Lorándot 1905-ben egy bukott kultuszminiszter, képviselőházi elnök, majd főrendiházi tag, Berzeviczy Albert követte, aki mellesleg legalább történetíró és esztéta volt. De őt 1935-ben (egész a felszabadulásig) Habsburg József főherceg váltotta fel és reprezentálta a Horthy-rendszer tudományosságát. Ezért ama filozófusok között, akik a tudományos életben vezető állásokat töltöttek be, akár akadémiai intézetekben, akár egyetemi katedrákon, alaposan válogatnunk kell és csupán azokkal foglalkozunk, akik elméleti teljesítményeikkel – állami pozíciójuktól függetlenül vagy annak ellenére is – megállták a helyüket.

Kezdjük a sort e korszak egyik érdekes reprezentánsával, aki a maga személyében képviseli mind az egyházi, mind az állami hierarchiát, illetve átmenetet alkot az egyházi filozófiától az állami filozófiához. *Kornis Gyuláról* van szó (1885–1958), aki mint a Piarista rend tagja, a rend főgimnáziumi tanáraként kezdte pályafutását, majd a pozsonyi, 1920-tól pedig a budapesti egyetemen, mint a filozófia professzora működött. Oktatói és tudományos munkássága mellett a politikai pályán is tevékenykedett és a Horthy-rendszer vezető kultúrpolitikusává küzdötte fel magát. 1927-től 1931-ig a vallás- és közoktatásügyi minisztériumban államtitkár, 1939-ig kormánypárti országgyűlési képviselő, 1938-tól pedig az országgyűlés elnöke volt. Annak ellenére, hogy egy negyedszázadon keresztül a Horthy–Bethlen politika ideológiai reprezentánsaként szerepelt, a nyílt és durva szélsőségektől tartózkodva és eklektikus beállítottságával egyetlen irányban sem végleg elkötelezetten, rugalmasságával alkalmassá tette magát arra, hogy a felszabadulás kezdeti kialakulatlan korszakában 1945. májustól 1946. szeptemberig a Magyar Tudományos Akadémia elnökeként funkcionáljon, ez időtől fogva azután mint nyugdíjas visszavonultan élt.

Eklektikusságának – melynek elemeire egyes műveivel kapcsolatban lesz módunkban rámutatni – megvan az az előnyös oldala, hogy érdeklődése széleskörű; így jutott a kultúrpolitikus hírnév mellett inkább a kultúrtörténész, mint a szakfilozófus minősítéshez és az adott tárgykör irodalmának lelkiismeretes és alapos feldolgozásával hozzájárult a nemzetközi tudományos eredményeknek az egyébként nagyfokú elzártságban élő országban való megismertetéséhez.

Ez a munkamódszer jellemzi mindjárt első terjedelmes művét, „A lelki élet” című három kötetet (Budapest, 1917–1919), melyben programatikusan elismeri, hogy „sajátos munkám – egyes részletkérdések új beállítása és megoldása mellett – főképp az eddigi eredményeknek synthetikus, egységes álláspontból való szerves fel-

dolgozásában és rendszerezésében áll”¹ és „óvakodtam attól, hogy valamely »ismussal« vignettázható irányzat egyoldalúságába essem”². Ez persze nem jelenti azt, hogy csupán beszámol a fontosabb kérdések történeti fejlődéséről, hiszen vigyázott rá – és ez többé-kevésbé sikerült is neki, hogy „a valamely problémára vonatkozó nézetek ismertetése ne vesszen el a kritikai álláspontnélküliség futóhomokjában”³, hanem igyekszik érvényrejuttatni bizonyos elvi szempontokat, amelyek vezették, hogy ne pusztán anyagkonglomerátumot nyújtson az olvasónak.

Ilyen elvi háttér a lelki élet egységére vonatkozó alapfelfogása, ami lényegében hadüzenet annak az elméletnek, amely a lelki életet elszigetelt elemi folyamatokból mechanikusan akarja levezetni. E beállítottságból következik, hogy elégtelennek találja azokat az eredményeket, amelyeket a pszichológia, mint természettudományi diszciplína a természettudományok klasszikus módszereivel, a megfigyeléssel és kísérlettel produkált és így terelődik figyelme ama szövetség felé, amely a pszichológia és a szellemtudományok között fennáll, ha ez a kapcsolat sokáig latens és mindmáig kevésbé kidolgozott maradt is.

Így tekinti aztán feladatának, hogy rámutasson arra a termékeny viszonyra, amely a filológia, történelem, jogtudomány, társadalomtudomány és a pszichológia között fennállhat, anélkül, hogy a pszichológiát valamilyen csúcstudománynak tekintené, vagy beleesné a pszichologizmus hibájába, sikerül felmutatnia olyan összefüggéseket, amelyeket a természettudományos orientációjú lélektan eddig elhanyagolt. Ezzel megteremti a tárgykör kiszélesítésének előfeltételét, és pedig több irányban: egyrészt a tudat fogalmának nemcsak pszichológiai, hanem ismeretelméleti aspektusból való tárgyalása számára, másrészt a történelmiség szempontjának érvényesítésére. S végül, ami világnézeti szempontból döntő jelentőségűvé válik, az én és öntudat viszonyának, valamint a test és a lélek kapcsolatának számbavételére.

Anélkül, hogy taglalásaink részletes ismertetésébe belemennénk, csupán a tudat struktúrájának alapvető tényezőire vonatkozó elmefuttatásait emelem ki, és pedig a tudat egysége és folytonossága

attribútumait, megjegyezvén, hogy a tudatfolyamat tartalmi folytonosságának és megszakítottságának egysége sem kerül el a figyelmét, ha e dialektikus jelleg további konzekvenciáit nem is vonja le, illetve, ha a „tartalmak hirtelen fellépő ellentéteit” csupán látszatnak minősíti.⁴ A pszichikai szféra túlhaladása az a felfogása is, amely a tudatot szembesíti a tudatossal és a tudattalannal és ez utóbbi problémájánál kikerüli mind a fiziológia Scylláját, mind a metafizika Charybdisét, amikor a tudattalant sem az „észrevétlen-nel”, sem az irracionálissal nem azonosítja, hanem azt az álláspontot képviseli, hogy „a tudattalan általában a közvetlenül ismert tudatjelenségeknek causalis gondolkodásunktól követelt, ismeretlen feltétele”⁵, vagyis nem átélt, hanem csak kikövetkeztetett természetű”⁶.

Figyelemreméltó mozzanatokat tartalmaz az én-nek az öntudattal való szembesítése is, amikor hangsúlyozza, hogy az öntudatban nem csupán a tudat alanyának önmagával azonosítása foglaltatik, sőt az öntudat nem is csak sajátos tárgytudat, amelyben maga az én saját magának a tárgya, tehát nem a tárgytudat, mivel csak *bír* tárgytudattal, – hanem annak is a tudata, hogy a saját én „valamennyi élményének alanya a maga képességeivel, diszpozícióival, ösztöneivel, szokásaival”⁷, vagyis az „öntudatot helyesebben önértéktudatnak nevezhetjük”⁸, pozitív és negatív értelemben egyaránt, hiszen önmagunk tárgya lehetünk helyeslésünknek, tetszésünknek, de mindennek az ellenkezőjének is.

Ami pedig a pszichofizikai problémát illeti, számos találó és tanulságos érvet és ellenérvet sorakoztat fel mind a test–lélek viszony egymásrahatása, mind a pszichofizikai paralelizmus álláspontját illetőleg. Érdeme abban rejlik, hogy rámutat valamennyi megoldási kísérlet elvi nehézségeire. Amikor azonban konklúzióképp arra a kibúvóra kényszerül, hogy ez elméletek „ellentéte a valóságban nem oly merev, mint bizonyítékai egyoldalúságából következik”⁹, minthogy a szigorú paralelista sem választja szét a világot oly ridegen és mesterségesen két egymáshoz egyáltalán nem férköző félre, hanem eleve felteszi önkénytelenül a kettőnek egymásra való befolyását, egyáltalán nem megoldás, ha a kérdést elutasítja azzal,

hogy az „nem lehet az empirikus kutatás döntésének tárgya”¹⁰. Mert ha felismeri, hogy „erre vonatkozó elméleti felfogásunk végső gyökerei mindig metaphysikai alapmeggyőződéseinkből táplálkoznak, melyek a monizmus és pluralizmus, a materializmus és spiritualizmus irányainak sokféle irrationális vonalában ágazhatnak el”¹¹, annál elengedhetetlenebb egy gondolkozó számára, hogy ebben a kérdésben döntsön, azaz a filozófia alapproblémáját illetőleg határozott állást foglaljon.

Már a pszichológiai irányok számbavételénél is tapasztaltuk történelmi orientációját; tetézte ezirányú érdeklődését a pszichológia történelmi-társadalmi vonatkozásainak a vizsgálata, így szinte magától értetődő, hogy szembe kellett kerülnie a történelem elvi kérdéseivel. Ezek tisztázására való törekvéseinek egyik fő dokumentuma „Történetfilozófia” (Budapest, 1924) c. műve, mely a Magyar Történelmi Társulat egy nagy vállalkozásának, a „Magyar Történettudomány Kézikönyve” címen megindult sorozat elvi megalapozását, mintegy elméleti bevezetését volt hivatva teljesíteni.

Kornisnak ez a munkája is magán viseli a pszichológiáját jellemző vonásokat: a felvetett kérdések történelmi előzményeinek felsorakoztatását, a vizsgált adatok összefüggésének megállapítását és bizonyos korlátok között – azaz harcra, egyértelmű állásfoglalást nélkülöző igyekezetét, hogy a feldolgozott anyagot egységes rendszerbe foglalja. Ily körülmények között szinte természetes, hogy beleesik az emberi történetet meghatározó tényezőket illetőleg abba a parttalan pluralizmusba, melyet Plehanov oly találóan bírált történelembölcseleti írásaiban. Helyet kapnak, mint ilyen tényezők Kornisnál mind a természeti, földrajzi, faji stb. adottságok, mind pedig az ember lelki alkata, akár az egyénekről, akár a társas közösségek, tömegek lelki tulajdonságairól van szó; nagy szerepet tulajdonít az ideális szellemi javaknak, sőt bizonyos mértékig még a reális gazdasági viszonyok funkcióját is elismeri.

Persze, a marxizmus felé tett engedményben nincs sok köszönet. Nála is tapasztalnunk kell azt a hiányosságot, amelyet az egyház filozófusainál is konstatálhattunk, hogy a marxizmust nem eredeti

forrásaiból ismeri, hanem az ellenséges kritikákból, legjobb esetben a revizionisták műveiből, akiknek felfogását, mint marxi tekintélyeket fogadja el és így a torz és helytelenül interpretált marxizmus állítólagos „tétéleit” könnyűszerrel véli cáfolhatóknak.

Felületessége annyira nyilvánvaló, hogy a részletekbe nem is érdemes belemenni. Csak mint szimptómát említjük, hogy teljes félreértése a „materialista történetfelfogásnak”, amikor azzal érvel, hogy ez az elnevezés „épp oly joggal volna alkalmazható pl. a történetnek antropogeográfiai felfogására is, mely egyoldalúan csak a természetet ismeri el történeti tényezőnek”¹², és tökéletesen elkerüli figyelmét az az évtizedes harc, amelyet Engels folytatott a vulgarizálók és szimplifikálók ellen, amikor magyarázta, hogy a gazdasági viszonyok csupán *végső*, de nem – ahogyan Kornis is írja – „egyedüli” meghatározók. Ilyen felfogás mellett persze nem nehéz rámutatnia, hogy nem vezet eredményre a történelmi események olyan magyarázata, amely az embert „a történet folyamán csak a gazdasági viszonyok automatájának” tekinti¹³, és hogy sem az ideológiáknak, sem a hagyományoknak¹⁴ semmi szerepük nincs.

A marxi történelemfelfogás teljes meg nem értéséről tanúskodik a „Zur Kritik der politischen Ökonomie” ismert Előszavának – mely a történelmi materializmus alapeszméinek frappáns összefoglalása – olyan átszövegezése, amely szerint „a történet menetét objektív és szükségképi gazdasági törvények irányítják, melyekre nézve teljesen közömbös, vajon az események szubjektíve az emberek tudatában hogyan tükröződnek. A történet menetén az emberi agyvelőkben végbemenő folyamatok, melyek aztán az ideológiákban nyilvánulnak meg, mit sem változtatnak.”¹⁵

A marxi materializmusnak a mechanisztikus materializmussal szokványos azonosításának esetével állunk szemben. De csak így válik lehetségessé, hogy a gazdasági viszonyok meghatározó szerepét teljesen elutasítani képtelenség lévén, úgy állíthassa azt be, mint tarthatatlan „egyoldalúságot”¹⁶ és elfogadhatónak tüntesse fel, hogy „a gazdasági fejlődés önmagán kívüli okokra is utal, ezek nélkül teljesen érthetetlen. Ezek az okok pedig éppen az emberi szellem eszméi – fejtegeti –, melyek bizonyos gazdasági-technikai

állapotot teremtenek és ezt a továbbiakban módosítják. Eszmék, kigondolások, felfedezések, gondolati alkalmazkodások, szóval lelki tényezők nélkül még a legegyszerűbb termelési formák sem jönnek létre és alakulnának át. A termelési mód fejlődése tehát már eleve felteszi az ember szellemi erejét”¹⁷.

Ami e fogalmazásban figyelemreméltó, az, hogy amikor elutasítja a történelmi materializmust és nyilvánvalóan a történelmi idealizmus álláspontjára helyezkedik, azt nem valamiféle hegeli szellemen teszi, azaz a történelemben érvényesülő objektív törvényszerűségeket nem valamely transzcendens erő működésének, hanem a cselekvő ember szellemi képességeinek tulajdonítja. Így bármennyire előtérbe állítja is az eszmei determinánsokat, az eddigiekből az tűnik ki – és itt mindjárt előre kell bocsátani, hogy ez csupán látszat –, hogy a történelem nála antropomorf jellegű, a történelmi események az egyes emberek cselekedeteiből adódó rezultánsok.

Megerősíteni látszik ezt a felfogást az a körülmény is, hogy a transzcendencia szerepéről írván, csupán a filozófiatörténetben előforduló ilyen vélemények regisztrálására szorítkozik (vö. A történet, mint isteni világterv és Az istenség és a történet viszonya fejezeteket)¹⁸, ám, hogy végül mégis valamiféle objektív idealizmusnál köt ki, nem csupán a történelmi anyagon átdolgozva magát dönt ebben az irányban, hanem sajátos kerülő úton jut el ideig.

Az első lépés a történelmiségből, vagy ahogyan ő nevezi, a historizmusból a relativizmusba való jutás, ami természetes is, hiszen ha a tényezők határozzák meg az események menetét, ezek a tényezők viszont folyton változnak, akkor az eredmények nem láthatók előre, a történelembőlcsélet ennél fogva még kevésbé tudja „a történet menetének, mint egésznek végső okait és célját megmagyarázni”¹⁹. A történeti megismerés tehát beletorkoll egy általános ignorabimusba²⁰.

A következő fázis az a megismerés, hogy különbség van a történelem és a természet eseményei között, annál az egyszerű oknál fogva, hogy míg a természet jelenségei, még ha nem is ismerünk el mögöttük „kérlelhetetlen érctörvényeket”²¹, alkalmasak arra, hogy

generalizáljuk őket, azaz a törvénytudomány, „a Windelband-féle nomotetikus tudomány” tárgyaül szolgáljanak. Ezzel szemben „a célokat kitűző és ezek megvalósítására tudatosan törekvő egyén cselekvései előre ki nem számíthatóak, a nagy egyéniségek nem foghatók szigorú törvényszerűség alá”²², ezért a történettudomány vagy az egyes esetekkel foglalkozó, az egyszerit leíró, Windelband kifejezését használva idiografikus tudomány, vagy pedig akik a történetben is törvényeket keresnek, a nagy számok statisztikai törvényeiben véelve a kulcsot a „tömeg kollektív lelke” felé fordulnak és vagy szociálpszichológiai alapra helyezkednek, vagy pedig egy kollektív lélek objektiválódási formáit kutatják és a történettudományból – Rickert szerint – kultúrtudomány lesz.

Ehhez a felfogáshoz kapcsolódva, amely bizonyos tekintetben már áttörése a szubjektív idealizmusnak, jut el azután Kornis a kultúrérték fogalmához, amelynek hordozója lehet a nagy emberek cselekedeteiben megnyilatkozó hasonlóság alapján kialakított történeti típus – így pl. etikai cselekvés, magatartás stb. eseteiben –, de lehet a cselekvés eredménye, amely objektiválódik, azaz függetlenítődik magától a cselekvőtől, mint pl. művészeti vagy tudományos alkotásnál. Mindezek közös jellemvonása tehát az, hogy „kultúrértékre való vonatkoztatást is tartalmaz”²³ és amennyiben ezek is bevonatnak a történelmi kutatás körébe, akkor már két mozzanatában is áttörtük „a historizáló irányzat szellemi természetű is, aminek az a sajátsága, hogy „valami minőségileg újat, értékbeli novumot, eredeti, ki nem számítható, irracionális mozzanatot tud felszínre vetni, olyat, ami eddig nem volt, ami a fejlődésben új láncszem”²⁵, azaz a szellem teremtető jellegű, másrészt pedig a szellemi alkotás, bár „a levés folyásából emelkedik ki, csupán időbeli természetű”²⁶, azaz „ha korok és népek szerint történetileg változik is a vallás, a tudomány, a művészet, az erkölcs, a jog tartalma, ez még távolról sem jelentheti azt, hogy maga az igazság, jóság és szépség is mint ilyen változik”²⁷. Egyszóval a historizmus nem vezet szükségszerűen az értéktudat teljes szétbomlására”²⁸, ellenkezőleg, éppen „a történet folyamán a szellemi élet-

nek olyan megnyilatkozásai táruľnak fel elıttünk, melyekbıl a szellemi valóságnak örök, maradandó, idıtlen szerkezete is kiviláglik. A történet nem összefüggéstelen események mechanikusan lepergı egymásutánja – hangzik Kornis történetbılceleti végsı konklúziója –, hanem bensı értelme és célja is van: a történet továbbmorajló árából kihangzik az önérték szava is”²⁹.

Persze, amíg a naturalizmust a historizmussal, a relativizmust az abszolút értékrendszerrel, a kauzális és teleologikus felfogást egymással, az immanentizmust a transzcendentizmussal stb. akarja összeegyeztetni, addig ezek a végsı következtetések csupán dokumentálják, hogy az eklekticizmus többé-kevésbé sikerült esetével állunk szemben. A meggondolkoztató ott kezdıdik, amikor ezt az eklekticizmust, mint kultúr-politikus át akarja ültetni a valóságba. Ekkor áll elı az a feladat, amelynek különbözı megfogalmazásait „Kultúra és politika” (Budapest, 1927) címen összegyűjtött tanulmányaiban, de késıbbi munkáiban is mint Kultúra és nemzet (Budapest, 1930), A kultúra válsága (Budapest, 1934), Egyetem és politika (Budapest, 1936) stb. találjuk és amelyek egyes „reformintézkedésekben” realizálódnak is. Hogy ezek aztán közeli rokonságot mutatnak Mussolini filozófus-háziszerzıjének, Gentile olasz közoktatásügyi miniszternek és a német Becker miniszternek a porosz egyetemi reform kezdeményezıjének az elgondolásaival, azt nehéz lenne véletlennek tekinteni, de bennünket itt nem az oktatási, nevelési vagy általános kultúrpolitikai intézkedések, csupán az elvi-elméleti, filozófiai alapok érdekelnek és ezek két mozzanatban csúcsosodnak ki.

Az egyik elutasítása a „mechanisztikus” beállítottságnak és a „túlhajtott, egyoldalú intellektualizmusnak”, ami magában foglalja az irracionális-misztikus elemeknek való kapunyitást – ennek az inkarnációja aztán a nemzeti-faji romantikus kultúreszme –, a másik pedig az „aktív életforma értéktudata” hordozójának a megkeresése és ennek a bizonytalan tartalmú és helyzetű „középosztályban” való megtalálása. Kornis ugyanis szembeállítja a „proletarizmus világnézetét”, amelyet mint metafizikai materializmust, mint a csupán gazdasági értéket ismerı szélsı utilitarizmust és mint poli-

tikai radikalizmust jellemez, a középosztály világnézetével, és pedig azon az alapon, hogy a középosztály nem egyoldalú gazdasági egység, hanem erkölcsi-szellemi közösség, a nemzeti élet gerince, a nemzet történeti öntudata. „Egyetlen más társadalmi osztálynak sincs meg az a történeti hivatásérzése, nemzeti misszió-tudata, mely csak több nemzedék közös munkája alapján mint erkölcsi, szellemi hagyománytőke sűrűsödik össze”³⁰.

Sajnálkozva veszi tudomásul, hogy a „szupranacionalista arisztokrácia”, amely történelmileg képviselte valamikor a kor szükségleteit kielégítő örök érvényűnek felismert értékrendszert, visszahúzódik a közélettől, vagy ha közülük egyesek közéleti szereplők lettek, „demokratizálódtak”, „polgárok lettek, akár mint politikusok, akár mint ipari mágánások, akikben csak bizonyos imponderabilis vonások emlékeztetnek az arisztokrata ősökre”³¹. Ám ahhoz, hogy az ősi arisztokrata életstílus a tudományok és művészetek művelésében magasabb fokú életet éljen, amire valamikor hivatott volt, nincs meg többé az arisztokráciában a kellő energia és így nem marad Kornis számára más alternatíva, mint hogy „a középosztály nemzeti demokráciáját” állítsa szembe „a proletarizmus internacionális demokráciájával”³², mivel azzal tisztában van és idézi is Goethe szavait, hogy „la masse s'avance” és ennek veszedelmét csak azzal véli elhárítani, hogy érvényre juttatja a nemzeti idealizmus világnézetét, amely „az egész nemzeti közösség egységes művelődési érdekeit szem előtt tartja”³³.

De bármennyire tisztában van a tömegek szerepével a modern világban, a történelem hordozójának, és az igazi „nemzeti humánnum” megvalósítójának olyan társadalmi formációt tekint, amelyben a „szofokrácia” érvényesül, ez pedig, akárhogy is forgatja és akárhogy is beszél kollektív szellemről, szociális pszichológiai tényezőkről, mégis csak a személyiség, a nagy egyéniség, a megkülönböztetett tulajdonságokkal felruházott individuum. Hogy melyek, illetve milyeneknek kellene lenniök azoknak az attribútumoknak, amelyek történelmi szerepre való hivatottságra predesztinálnak, azt a legkülönbözőbb, egyházban, politikában, irodalomban kiválót alkotók munkásságában és jellemében kutatja – ilyen vizsgáló-

dásainak részeredményei Pázmány személyisége (Budapest, 1935), Apponyi világnézete (Budapest, 1935), Petőfi pesszimizmusa (Budapest, 1936), Kölcsey Ferenc világnézete (Budapest, 1938), Széchenyi és a magyar költészet (Budapest, 1941), Petőfi és Nietzsche (Budapest, 1942) és más írásai – egy egyetemes karaktert azonban „Az államférfi” (Budapest, 1933) kétkötetes nagyarányú munkájában rajzol meg, amelyben a személyek, történelmi adalékok, kulturális teljesítmények tömkelegéből kiemelkedik az az ideáltípus, amely mellett végül is leteszi a garast.

Az ilyen vérbeli, eszményi államférfi legfőbb szellemi vonását a hivatástudatban véli felfedezni, melynek „tartalma valamely politikai eszmény, serkentő ereje a politikai erosznak sistergő szenvedélye, megvalósító eszköze az akaratnak soha nem ernyedő energiája, erkölcsi bíráló őre az érzékeny felelősségtudat, s tovább sugározttató médiuma az egyéniségből kiáradó sugalmazó erő, segítő eszköze az eszmény fokozatos megközelítésében az emberismeret és valóságérzék”³⁴.

E „normatív jegyeknek” a felsorakoztatása és még oly szaporítása is elégtelennek bizonyul és túlságos általánosságban mozog ahhoz, hogy élénk állítsa azt a mintát, amely irányadó lehet jövőendő államférfiak számára, hogy igyekezzék ahhoz hasonulni, a tömegek számára pedig, hogy értékmérőül szolgáljon választott vezetőinek megítéléséhez. Ezért ezeket a vizsgálódásokat megpróbálja kiegészíteni arra a kérdésre való válaszadással, hogy milyen szerepet játszik a politikai életben az értelem, beleszámítva ebbe a fogalomba nemcsak az ítélő és következtető képességet, a szó szoros értelemben vett rációt, hanem olyan irracionális erőket is, mint az intuíció, sőt fantázia. Számot kell vetnie az érzelmek funkcióival – nevezetesen kiemelten olyanokkal, amelyek a történelem folyamán motorszerű példákat produkáltak, mint az általános szimpátia és antipátia mellett a hatalomvágy, az önuralom, a hiúság stb. S végül – hiszen eddigi munkásságában is mindig előtérben álltak a pszichológiai szempontok – az akarát szemlélése is motívumokat és tanulságokat szolgáltat, különösen az elvekhez való ragaszkodás

vagy a valósághoz való alkalmazkodás, illetve ezek ellenkezője tekintetében.

S így készül a választásra az objektív és szubjektív, a statikus és dinamikus, a konkrétan és absztraktnan gondolkodó államférfiak típusai között és korántsem véletlen, hogy a választás Mussolinira esik mint olyanra, aki leginkább egyesíti magában azokat a tulajdonságokat, amelyek képessé teszik arra, hogy megfeleljen azoknak a követelményeknek, amelyeket Kornis az igazi államférfival szemben felállít: „Az államférfi a gyakorlati cselekvés embere – írja Kornis –, aki a jövőt akarja alakítani. Ebből formális gondolkodásmódjának, mintegy logikai habitusának egy igen fontos jegye következik: nem visszafelé menőleg (regresszív módon) szokta az okok láncszemeit keresni, mint az eseményeken utólag elmélkedő hisztorikus, hanem előremenőleg (progresszív módon): minden helyzetben rögtön arra gondol, mik lesznek a következmények, mit kell ezekhez mérten tennie? Nem hátrafelé okok után kutat, hanem a következmények keresésére van mindig lelke beállítva. Gondolkodása elsősorban nem kauzális, hanem teleologikus . . .”³⁵.

Persze az ilyen elméletek efemer és apologetikus jellegére eléggé rávilágít, ha meggondoljuk, hogy 1933-ban még ilyennek látva pl. Mussolinit, aligha tartotta volna fenn álláspontját a második világháború alakulása és kimenetele után. S a komikummal határos, amikor a post festum ellenére, idealizálási szándékkal ilyen megállapításokat tesz: „Gróf Tisza István egész életét betölti egy nagy világháború előrelátása és aggodalma”³⁶. S hogy a filozófiai frazeológia ellenére elméletének semmi köze a tudományossághoz, hanem egy reakciós politikus megnyilatkozásáról van szó, tanúsítja az a dicshimnusz, amelyet Mussoliniról zeng³⁷, szembeállítva azokkal az epiteton ornanszokkal, amelyekkel Marxot és Lenint és az orosz proletárdiktatúrát illeti³⁸, amelyeket csak azért nem idézünk, mert még egy referátumban is méltatlannak találjuk azok ismétlését.

Rá kell azonban mutatni Kornis koncepciójának olyan alapvető belső ellentmondására, amelyen semmiféle eklekticizmus, az ellentétes lelki tulajdonságok még oly részletes felsorolása sem segít, mint amilyenekkel akár a különböző temperamentumok, akár a

nemzetiségi különbségek bemutatásánál találkozunk (vö. Az érzelm a politikában c. fejezetet)³⁹, vagy az angol, francia, német és magyar politikai jellem megrajzolásánál⁴⁰. S ez az ellentmondás a középosztálynak a politikai szereplése kérdésében feloldhatatlanul kiütközik. Már korábbi műveiben, ebben a munkájában pedig hangsúlyozottan előtérbe állítja a középosztály vezető funkcióját. „Minden virágzó, egészséges társadalomban a vezérosztály a középső réteg – írja. – Belőle indul ki a termelés mind anyagi, mind szellemi téren, mert hiszen az anyagot is a szellem mozgatja. Kezdeményezés, felfedezés, feltalálás, a munka szervezése és irányítása, az ehhez szükséges elhatározó képesség és személyi felelősség elsősorban a középosztályban található”⁴¹. Ehhez járul mint a vezetéshez elengedhetetlen feltétel a „szellemi, erkölcsi értékek”⁴² birtoklása, amelyek legfontosabbika a „nemzeti missziótudat”⁴³, amennyiben „a középosztály a nemzeti szervezetnek világszerte a legszívósabb eleme” és ezen belül is „a szellemi munkások, akik a középosztály keretének jelentékeny részét kitöltik”.

S így adódik Kornis két, egymástól elválaszthatatlan politikai princípiuma: „A szellemi munkások túlnyomó serege minden ízében a nemzeti kultúrához és a nemzet politikai önállóságához van kötve: enélkül munkájának is vége szakad, vele él vagy hal”⁴⁴. Így: „politikai érzületük és értékirányuk csakis nacionalista lehet”⁴⁵. Csakhogy – és itt adódik az ellentmondás – a középosztály a származás és érdekkör szempontjából annyira különnemű elemeknek alaktalan tömege, hogy egységes politikai szervezettsége és ütőereje nincsen. Túlnyomó része szellemi munkás. Ám: „a szellemi munkások osztályöntudata mindig minimális, szervezkedési képessége jelentéktelen. Az egyes szellemi hivatás ágazatok érdekei gyakran ellentétesek; a szellemi munkás magát annyira individualistának érzi, hogy a személyes öntudat nem engedi meg számára az egyéniséget elmosó, homogén lelkeséget feltételező fegyelmezett tömegmozgalomba való bekapcsolódást.”⁴⁶

Ebből persze egyenesen az következik, hogy az ipari munkásság a maga szervezettségével és az ebből eredő politikai erejével „szolidaritása erős várában”, kivívott szociális jogainak birtokában

lenne hivatott a társadalom vezetésére, – ám ilyen konzekvenciától jobban fél szerzőnk, mint az ördög a tömjénfüsttől. Marad tehát kibúvónak, hogy mindezekkel az előnyökkel szemben negatívumok a munkásság internacionalizmusa, világnézete legfőbb kategóriájának tekintett anyagelvűsége, egyoldalú technikai szelleme, osztálygyűlölete „gyökértelensége”⁴⁷ stb., amelyek lehetetlenné teszik, hogy a nemzet vezető erejévé válják.

Ezek után csak az az alternatíva marad számára, hogy vagy teret enged a történelmi pesszimizmusnak, és ideálképének – Mussolininak – a sorsa, a második világháború kimenetele, Magyarországnak népi demokráciává való kialakulása, úgy érzi, hogy ezt a pesszimizmust igazolják is, vagy pedig marad az az önáltatás, hogy nincs más mód a történelemben, akár demokráciának, akár arisztokráciának nevezzük, mint a kevesek uralma: „az arisztokráciában sincs egyenlőtlenség és a demokráciában sincs egyenlőség”⁴⁸.

A tömeguralom is – fejtegeti – szükségképpen arisztokráciává alakul át, hiszen a proletariátus hatalomra jutva, maga is kitermeli a „pártvezérek vagy népbiztosok oligarchiáját”⁴⁹. Vagyis a tömeg soha sem tudja magát kormányozni, mindig a vezetők uralkodnak, sőt: a tömeg nemcsak hogy engedelmeskedik a vezetőknek, hanem „örül, ha vezetik, sőt vezetőit valóságos hős kultusszal veszik körül”⁵⁰.

Túlzás lenne megkívánni Kornistól, hogy – még ha ismerte volna is – megértést tanúsítson Leninnek az osztály és párt viszonyát tisztázó elmélete vagy akár csak a Kommunista Párt Kiáltványa „Proletárok és kommunisták” fejezetének mondanivalója iránt. Mégsem maradhattak hatás nélkül rá a második világháború második szakaszának eseményei, a szorongatott szovjet-tömegek erejének kibontakozása és heroikus küzdelmei, az egyéni diktatúrák rendszerének ingatagsága a népi erőkre támaszkodó, azokat összefogó, vezetőket és vezetetteket egygyé olvasztó rendszerek fölényével szemben. S ha közvetlen politikai nézetváltozásokat nem is lehetett tőle várni, áttételesen jelentkeztek nála az új motívumok.

A kiábrándító valóságok elől visszahúzódva a történelemben és a tudomány szféráiba, – így védekezve a kínzó realitások ellen –

immár a tudományos gondolkodásnak nem az egyén lelki alkatában rejlő feltételeit vizsgálva, hanem – utolsó nagy (terjedelmű) művében, amely, ha nem is „életművét”, de munkásságának tetőpontját jelenti – arra vállalkozik, hogy a tudományok immár a társadalom természetétől függő feltételeit kifejtse. S így a fasizmus-hitlerizmus uralmának közvetlen kapuzárása előtt „Tudomány és Társadalom” (Budapest, 1944) c. műve kísérlet „a tudomány szociológiájának a világirodalomból még hiányzó rendszeres felépítésére”⁵¹; vagyis arra a két kérdésre igyekszik választ adni, hogy egyfelől: miképp bontakozik ki a társadalom talajából a tudománynak jellegzetes jelentésalkata, másfelől hogyan sugárzik vissza ez a jelentésalkat a társadalomban, miként formálja ennek életét és szellemi alkatát”⁵².

E fogalmazásból is kitűnik, hogy szemlélete változatlanul idealista szellemtörténeti, – hiszen fő gondja a tudomány beállítása a szellemi kultúra egészének az összefüggésébe és a kultúra egyes ágazataihoz (vallás, művészet, erkölcs, jog) való viszonyának és e viszonyok alakulásának ábrázolása. S ha taglalásaiban a fő helyet a tudományoknak a kultúra egészében, mint értékrendszerben foglalja el, sőt az abszolút értékeket megvalósító örök és végtelen folyamatban a tudományt is egyik kitevőjének tekinti ahhoz, hogy ez a folyamat theodicea legyen, – mégsem hunyhat szemet az előtt a tény előtt, hogy a szellemi-kulturális jelenségek nem választhatók el azoktól a társadalmi körülményektől, amelyek között a jelenségek létrejöttek. Sőt, midőn elmélyed a történelmi események közötti összefüggések elemzésében, óhatatlanul beleütközik a társadalom osztályszerkezetének problémájába és kénytelen megvizsgálni, milyen kapcsolat van egyes társadalmi formációkat sorbavéve a tudomány művelése és a tudomány művelői között a társadalom osztályfelépítettsége szempontjából.

S bármily elfogultság – és sokszor rátapintható tájékozatlanság – jellemzi is taglalásait, amelyek a tudomány és munkásság kapcsolatáról szólnak, a „kritikai” – értve ezen a Szovjetuniót diszkreditálni, sőt rágalmazni igyekvő – megjegyzéseken túltéve magunkat, mégsem elhanyagolható szempont, hogy a fasiszta terror vehe-

mens hullámverése idején egyáltalán szót ejt „a munkásdemokrácia és a tudományos műveltség” összefüggéseiről⁵³, a tudománynak a szocializmusban a termelőerő és a jólét fokozásában betöltött szerepéről, a Kommunista Kiáltványnak néhány idézett alapvető eszméjéről, Leninnek a Materializmus és empiriokriticizmus c. munkájáról és olyan megállapításokról, „amikor Lenin az új orosz állam alapjait lerakta, fő gondolata volt a tudománynak minél nagyobb gyakorlati-technikai hasznosítása”⁵⁴ stb. S ha különféle fenntartásainak hangot is ad, mégis közli, hogy a Szovjetunióban „1934-ben már az egész állami költségvetés 1 százaléka a tudományos kutatás fejlesztésére esett, azaz viszonylag háromszor annyi, mint az Észak-Amerikai Egyesült Államokban, s viszonylag tízszer akkora, mint Nagy-Britanniában. Az 1941-ik évi költségvetésben másfélmilliárd rubel szolgálja a tudományos kutatást. Kereken 1700 tudományos intézetben 170 000 tudományos szakember dolgozik” és így tovább⁵⁵. Regisztrálja azt is, hogy a Szovjetunióban „a tudomány nem szellemi fényűzés, hanem a társadalmi tevékenység lényeges tényezője a termelés szolgálatában. Itt a tudománynak a főfeladata közvetve vagy közvetlenül az emberi szükségletek kielégítése és nem a termelés hasznának növelése, mint a kapitalista államokban”⁵⁶.

Lehetne még halmozni az ilyen és hasonló idézeteket és azt a láttszatot kelteni, hogy szerző nem áll távol ezektől a gondolatmenetektől. Ám természetesen erről szó sincs és ha a gesztus nem is a vészharang kongatása – figyelmeztetése a kapitalista világnak azokra a veszélyekre, amelyek a munkásság és a szocializmus részéről fenyegeti, mindazonáltal mindezen vívmányoknak és törekvéseknek – a magasztos szellem piedesztáljáról letekintve – olyan mérlegelése, amely a pragmatikus szempontokat az örök értékek fölé helyezve mindezt könnyűnek találja. És bármily nagy szerepet tulajdonít a tudományok szervezeteinek és intézményeinek – amelyek legjobban kidomborítják a tudománynak szociális jellegét – végső konklúziója mégis az, hogy „a történet kulturális-társadalmi továbbmozgását elsősorban nem a tömegek vak ösztönei, hanem a nagy személyiségek, a szellemi élet logokratái képviselik és irányítják,

az elméjükben kikristályosodó eszméi és eszményei, a belőlük kisugárzó szellemi tekintély és vonzóerő. Ezért a tudomány szociológiája is óhatatlanul beletorkollik az egyedi szellemi alkat műveibe”⁵⁷. S ezzel a kör bezárul, illetve minden kitérés, ellentétes álláspontok és idegen területek felmérése, válogatás és latolgatás ellenére, visszatér oda, ahonnan pályakezdekéskor elindult: az egyéni pszichológia területére.

2. *Az állam és a jogrend apológiája*

S ha most már rátérünk az egyház és állam közötti közvetítésről a kifejezetten „államfilozófusok” taglalására, akkor szinte természetesnek kell találnunk, hogy azok a gondolkodók, akik elsősorban a fennálló állami rend igazolását tűzték ki filozófiájuk főteladatává, ezt a feladatot a filozófia ama ágazatának területén igyekeznek teljesíteni, amelynek tárgya közvetlenül maga az állam és a jogrend. Így egész sor jog- és állambölcselet találunk a századfordulótól a felszabadulásig, akik különböző iskolákhoz csatlakozva, különböző „elvi alapokból” kiindulva, végeredményben az uralkodó rendszer igényeihez, annak változatos fordulataihoz alkalmazkodva végzik apologetikus munkájukat. Amikor tehát e tömkelegből hármat ismertetésre kiválasztunk, az általuk képviselt történelmi szakaszra jellemző típus-mivoltuk az irányadók, számításba véve a nagy átlagot többé-kevésbé meghaladó színvonalukat, főként pedig nemzedékükre tett hatásuk intenzitását is.

Így kezdhethük a sort azzal a jogbölcselettel, aki – Szabó Imre találó, összefoglaló jellegű megállapítása szerint: – „teljes kizárólagossággal uralta a magyar hivatalos állambölcseleti frontot. 56 évi egyetemi tanárkodása alatt végig szolgálta a liberalizmus korszakának magyar államában a reakciós erőket csakúgy, mint a századforduló utáni imperialista államot, sőt állambölcseleti téren hangadó maradt még a Horthy fasizmus első évtizedeiben is”⁵⁸. Ez a férfiú *Concha Győző* (1846–1933), aki előbb Kolozsváron, majd Budapesten volt egyetemi tanár, 1913–1918-ig mint főrendiházi

tag, majd 1927-től mint a Felsőház tagja vett részt a politikai életben és főművének (Politika I. Alkotmánytan, Budapest, 1894, II. Közigazgatástan, Budapest, 1905) eszméivel hosszú időn keresztül döntő befolyást gyakorolt konzervatív körök és a hivatalos jogi fogásra.

Égész beállítottságára jellemző, hogy a politika tárgyát csak közvetve határozza meg úgy, hogy az nem egyéb, mint az állam ügyeivel való foglalkozás, minthogy az államot minden indokolás nélkül, definíciószerűen a nemzettel azonosítja, mondván, hogy „a nemzet önmagát irányzó állapotában, azaz szabadságában, állam”⁵⁹, és ebből kiindulva állítja azután, hogy az állam „az erkölcsi világnak az az alakulata, amelyben az emberiségnek valamely, tőle sajátos tulajdonságok által különváló része, bizonyos földterületen személyiséggé emelkedve, az ember eszméjét különös alakban, saját öntudatos akaratával és külső hatalmával valósítja meg, az egyes emberi célok, illetve közületek összhangzó irányzása által”⁶⁰.

Már ez a fogalmazás is eléggé jelzi, hogy Conchát kevés joggal lehet Hegel követőjének tartani⁶¹ azon túlmenően, hogy Concha sem azonosítja a társadalmat az állammal, de hiszen ez az azonosítás lényegileg már Hobbesszal megszűnt, viszont a társadalmat általánosabb fogalomnak tekinteni az államnál, mint az egész-rész viszonyát felfogni, a marxista elmélet nagy vívmánya. Conchánál a társadalom és állam közti megkülönböztetésnek a fentiekén kívül tudomány-módszertani jelentősége van.

Mindenekelőtt szembeállítja „a természet világát” és „az ember világát” és ez a szétválasztás anélkül, hogy utalna rá, lényegében megfelel a Windelband-féle nomotetikus és idiografikus tudomány-felosztásnak. A természetre vonatkozólag elismeri, hogy lehetséges róla egzakt tudomány, „megmásíthatatlan” törvényszerűségeinek⁶² a megismerése, ezzel szemben „az emberi világ szükségképisége térben és időben módosul”⁶³, az ugyanis „az ember öntudatos közrehatásával, önmagát bizonyos fokig alakítani, irányozni bíró erejével megy végbe, s minthogy az öntudatos lény e szükségképiséget felismerheti vagy nem, szabadságával annak valóságát vagy

akadályozását akarhatja, a szükségképiség gyorsabban vagy lassabban, az emberi világ kisebb vagy nagyobb részében, magasabb vagy alacsonyabb fokban nyilatkozhatik⁶⁴.

Ebből a felismerésből azonban korántsem olyan konzekvenciákat von le, hogy az emberi világ bonyolultabb, mint a természet, komplikálja a folyamatokat az emberi tevékenység, tehát vizsgálatait ki kellene terjesztenie azokra a mozzanatokra is, amelyekben ennek szerepe van, hanem kijelenti, hogy „az emberi világ tudománya oly egzakt nem lehet, mint a természeti világé, mert az emberi öntudat és akarat ereje oly pontosan meg nem mérhető, mint a természet tényezőié⁶⁵.

A további megszorítás: a tudomány egyetemes törvényszerűségeket igyekszik felfedni: a társadalomra vonatkozólag pedig ezek a törvényszerűségek nemcsak nem egzaktak, hanem nem is lehetnek olyan általánosak, amelyek egyaránt vonatkoznak a társadalmi élet oly szétágazó jelenségeire, mint a gazdaság, az erkölcs, művészetek stb. Ilyen igénnyel lép fel a szociológia, amelyet éppen azon az alapon, hogy ezeket a jelenségeket „eddig több speciális tudomány, különösen a politika, a közgazdaságtan, az erkölcsstan stb. megosztva külön-külön tárgyalt⁶⁶ és mindezeket nem is lehet beleolvasztani egy tudományba, Concha elutasít, hozzátéve nemcsak azt a megállapítást, hogy „az állami élet alapjelensége tekintetében még igen sok a földeríteni való⁶⁷, tehát a rendelkezésre álló anyag messze van az általánosítás lehetőségétől, de szemléletai akadályai is vannak egy ilyen összefoglaló tudománynak: és pedig az, hogy „a szociologikus irány egyoldalúan a fejlődés jelenségeivel foglalkozik, és az együttlétét, az ún. statikus jelenségeket elhanyagolja⁶⁸.

Mind e megszorítás eredményeként elutasítva „a politika előcsarnokait alkotó tudományokat⁶⁹, marad a tárgy: a nemzet, mint a köz örök alakzata, éppúgy személy, mint az emberi egyén, és ez az alakzat az állam. Attribútuma nem a vérségi kapcsolat, sem a nyelv-egység, – hiszen a nemzetek többnyire vegyes véralkatú embercsoportokból tevődnek össze és lehetnek nemzetek, amelyek közös nyelvet beszélnek és mégis külön nemzeteket alkotnak. A nemzet létének elengedhetetlen kelléke az államalkotás, amelynek lé-

nyege azonban nem valami külsőleges szervezeti forma, hanem „az államiság öntudatos megvalósítása valamely nép felfogásának a jóról, mindenféle engedelmességet parancsoló erővel”⁷⁰. S ha egyén és nemzet egymást nem nélkülözhető elemek, az egyén saját létét is csupán a közösség útján, annak léteiben tudja fenntartani, illetve eszmei hivatását, emberi megvalósítását teljesíteni. És itt alá- és fölérendelési viszonyoknak kell szükségszerűen kialakulnia, minthogy „az egyéniség a maga egyoldalú érvényesülési törekvéssel bomlasztólag hat a közre, melyet csak az egyéneken túl menő nemzeti erő, az egyetemes emberi eszme tud végelemzésben fenntartani”⁷¹.

Az alá- és fölérendelési viszony történelmileg különböző alakzatokat ölthet és ezekbe az alakzatokba belejátszhatnak erkölcsi magatartások is (kormányzók gonoszsága, kormányzottak alávalósága stb.⁷²), – mégis, végül is a köz életrendjét olyan erő biztosítja, amely „az egyéni akaratokat a közület rendjével összhangzó működésre tudja bírni”⁷³. Ez az erő a hit, az erkölcs és a jog aszerint, hogy belsőleg vagy külső eszközök segítségével érvényesül.

A társadalmi szerkezet alaptagozatai Concha szerint a „karok és rendek”⁷⁴, melyek nem egyebek, mint „az egyenlő munkájú, az egy hivatású egyének szoros összefüggésű csoportjai”⁷⁵. Ennek a rendi tagosulásnak az alapja a munka és a birtok és ha ezek szerint a munkát, mint a társadalom bázisát nem is tudja kikapcsolni, a ténylegesen legfontosabbnak, a „gazdálkodásnak” tulajdonítja a legkisebb jelentőséget és ezzel szembehelyezi azt a munkát, amely „a véges világ tárgyait, sőt magát az embert a végtelennek érdekében keresi, alakítja, módosítja, változtatja”⁷⁶, a szellemi munkát, amelynek fajai Concha szerint: a művészi alkotás, a tudós kutatás, és a vallásos ájtatoskodás. Megkülönböztet ezeken kívül még „vegyes vagy közvetítő” munkát, ezek 1. a tanítás, 2. a szegénységélyezés, betegápolás, gyógyítás és végül 3. a hon- és jogvédelem és a kormányzás.

Ám míg a gazdasági munkát nemcsak alantasnak állítja be, amely „az egyént a véges világ tényleges rendjéhez fűzi”⁷⁷, hanem elintézettnak véli pár sorban azzal, hogy az „az ember anyagi lét-

alapjának fenntartására vagy szellemi léte anyagi eszközéül szolgál”⁷⁸, – addig a szellemi és „vegyes” munkának nagy jelentőséget tulajdonít, az elsőt a közület mozgatójának, a másodikat irányítójának tekintve.

A rendi tagosulás másik alapja – mint említettük – a birtok vagy vagyon, olyan gazdasági javak, „amelyek felett az egyén kizárólag rendelkezik és amelyek neki a természet és embertársai felett hatalmat adnak”⁷⁹. A vagyoni különbségekből adódó társadalmi osztálytagozódás előtt természetszerűleg nem hunyhat szemet, de óvatossan kerülve a marxi osztályelméletet, olyan osztályelméletet állít fel, amely csak azért nem hat különösen, mert nyilvánvalóvá teszi azt az osztálytendenciát, amely a szeme előtt lebeg. Megkülönböztet ugyanis a birtok (vagyon) mennyiségének megfelelően felső osztályt (a gazdagok), középosztályt (a jómódúak) és alsó osztályt (a szegénység). Viszont „osztályonkívülinek” jelöli „a szellemi és gazdasági javak s egyszersmind munka nélkül levőket, a proletárokat”⁸⁰, vagyis éppen azt az osztályt, amelynek kizsákmányolásából adódik a többi osztály vagyona.

Az ilyen kategorizálás célja, bármennyire is igyekszik bonyolult fogalmazással elködösíteni, világos: hogy megteremtse annak az elvi alapját, miért zárja ki ezt az osztályonkívüli osztály az állam meghatározó, befolyásoló, irányító tényezői közül. Egyébként más oldalról is megpróbálja alátámasztani ezt az elméletét: a rendek intézményei megannyi kitevője lesz a közületnek, az osztályok azonban általában nem hoznak létre intézményeket. Így „a papi rend egyházzá, a tudósok rendje egyetemmé, az iparosoké céhvé, város-sá, a vitézi rend hadsereggé, az előkelő, nemesek rendje állammá válik”⁸¹, ugyanakkor az osztályok csupán „jogi rétegekre választják szét a társadalmat”⁸².

Ezekután úgy véljük, eléggé kitűnik, hogy Concha előtt a társadalom szerkezetét illetőleg, mint ideál a feudalizmus felépítése lebeg és ha ennek mintájára a társadalom stabil rendszerét tartja kívánatosnak, nem zárkozhat el teljesen a tény elől, hogy a társadalom életében feszültségek keletkeznek, ami a birtokkülönbségekből és a rendek és osztályok ellentétes érdekeiből adódik. A felsőbb

rendek és osztályok ugyanis – mint ő maga is kénytelen megállapítani⁸³ – nemcsak arra törekszenek, hogy gazdasági, szellemi és társadalmi javaikat megtartsák, hanem arra is, hogy azokból az alsóbb rendeket és osztályokat kizárják, – ez utóbbiaknál viszont nem azt a törekvést állítja előtérbe, hogy a felsőbb osztályok kiváltságait maguknak megszerezzék, hanem magukat „az osztályonkívüliség, a proletariátusba süllyedéstől”⁸⁴ megóvják. A proletariátus osztályküzdelméről aztán meg sem emlékezik, mert hiszen – mint a fentiekből látható – Conchánál az egyes osztályok csak lefelé tekintenek, az alsóbb rétegek felé való közeledéstől óvják magukat és az ellentétes irányú törekvés számára nem lát lehetőséget a társadalmi mozgásban. S ahogyan ez egyoldalú ellentétek feloldását is tétellezi, az már a tudományosságnak általa megszabott szerény korlátait is túlhaladja, amennyiben – belátja, hogy az egyéni érdek erősebb, mint a felebaráti szeretet – a rendek és osztályok összhangját „rendi és osztályszeretettől”⁸⁵ várja.

Nem szabad azt gondolni, hogy itt a marxi „osztálygyűlölet” visszafordításáról van szó. Marx és Engels neve ebben a terjedelmes műben egyetlen egyszer sem fordul elő és a szocializmus eszméit illetőleg Concha megáll Saint-Simon és Fourier utópista elméleteinél, amelyekhez negatíve viszonyul, hogy aztán megértést tanúsítson Lorenz von Stein „államszocializmusa” iránt. Persze ez nem valamiféle „szocialisztikus” vagy „kommunisztikus” mozgalom akceptálását jelenti nála, hanem olyan jelenségeket, amelyek a „szabad kereskedelmi társadalmi szerkezetben” azok visszásszágainak magától értetődő ellenhatásaképp „az emberi közület természetéből törvényszerűleg folynak,”⁸⁶ ám ha más társadalmi szerkezetben a rabszolga- és pórlázadások formájában mutatkoztak, a polgári társadalomban katasztrófák nélkül levezethetők, békés mederbe terelhetők.

Ennek zálogaként aztán olyan sajátos törvényszerűséget állít fel, amelynek mélyére hatolni csupán transzcendens, osztályuralmi analízis segítségével lehetséges. Concha ugyanis kétféle „életelvet” vesz fel, amelyek a társadalomban jelen vannak, egymással szemben állnak, küzdenek, végeredményben azonban azoknak az el-

veknek magasabb síkon való sajátos harmóniája lesz a garanciája a társadalmi stabilitásnak. Az egyik a „közület életelve”, a konzervativizmus, a másik az egyén életelve, a liberalizmus.

A konzervatív elv jellemző ismérve, hogy „az emberi élet egészéből, annak rendjéből indul ki, azt állítva fel, hogy az emberi eszme köz nélkül, az egyéni erők rendezett kapcsolata nélkül meg nem valósítható,”⁸⁷ és hozzáteszi ehhez, hogy az egész rendjének a fenntartása akadályozza az egyéni törekvések kaoszát, anarchiáját. Ezzel szemben a liberális elv az egyénből indul ki, annak szükségleteit igyekszik kielégíteni és ennek elérésére a javaknak az egyének közti „egyenlőbb” felosztását és e cél érdekében a köz rendjében a megváltoztatását követeli meg. E két elv küzdelme azzal a veszéllyel jár, hogy a konzervatív elv reakcióssá válik, a liberális elv pedig felforgatóvá, radikálissá. Ez a perspektíva, illetve az attól való aggodalom teszi aztán lehetővé, hogy a liberális elvet a konzervatívok, a konzervatív elvet pedig a liberálisok magukévá tehetik, azaz egymásnak elébe mennek és ezzel „ez irányok egymást kiegészítve foglalják magukban a köz életcélját”⁸⁸.

Nos, az elvont „elveket” behelyettesítve a századeleji Magyarország osztályviszonyaiba, nem nehéz látni, hogy a konzervativizmus a földbirtokos arisztokráciát, a liberalizmus pedig a burzsoáziát jelenti és Concha javaslata a két osztály antagonizmusának a megszüntetésére oda konkludál, hogy „a konzervatív-reakciós elemek sajátítsák ki a liberális jelszavakat és így mentsék meg politikai hatalmukat, ezek segítségével tartsák meg uralkodó politikai helyzetüket”⁸⁹, – amiből persze kiviláglik az is, hogy Concha szimpátiája a konzervatív földbirtokosság iránt a nagyobb és a „kiegyezés” a burzsoázia hátrányára történik, mint amely a dinamikus, haladó elem hordozója a társadalomban.

Ennek az állásfoglalásnak a tükröződését figyelhetjük meg aztán szűkebb értelemben vett államtanában is, amelyben ugyanis egyértelműen a közületi életelv érvényesülése mellett száll síkra. Az állam ugyanis – fejtegeti – még ha „részleges érdekek eszközévé süllyed”⁹⁰, akkor is lényege szerint egyetemesebb jellegű

marad, mint az egyén, ennél fogva „az állami akarat elemeinek meghatározásakor az egyetemesebb jellegű állami, nem pedig a partikulárisabb egyéni szempont a helyes”⁹¹.

S itt most már nem csupán arról van szó, hogy fel sem merülhet másképp a probléma, mint a közérdek előbbrevalósága a magánérdek felett, – ami persze a marxi államelmélet perspektívájából hamis alternatíva, lévén az állam az uralkodó osztály hatalmi szerve – hanem ez a beállítás lehetővé teszi Concha számára az állam ügyeivel való foglalkozás mértékének olyan korlátozását, amilyen csak tetszik. Mert – fejt ki Concha – „az egyén része a közakarat létrehozásában semmiképpen sem konstruálható jogként”⁹², hiszen az egyénnek az állami akaratban való ténykedésére nézve irányadó, hogy mindig az egyetemesebb állam, a köz szempontja győzzön és elképzelhető az is, – illetve az elvből magából folyik – hogy „az összes államtagnak közreműködése nélkül is rendelkezhetik helyes állami akarat”⁹³, egyszóval az állam eszméjét képviselheti egyetlen egy személy, akinek az akarata, – tehát a személyi diktatúra – megtestesítheti az állami akaratot.

Az állami akaratnak ez az abszolutizálása azonban nem valami misztikus idealizmus terméke. Nagyon is konkrét, politikai tartalma van, amely magában foglalja a nemzetközi jog érvényének elutasítását, illetve a „nemzetközi rend valódi szabályozóját” a háborúban látja⁹⁴, amelyet persze nem a politika erőszakos fegyveres folytatásának, hanem „szellemi és erkölcsi erő” megnyilatkozásának tekint⁹⁵. S így nincs csodálkozni való azon, hogy éppen a „világbéke” problematikájának a taglalásánál ragadtatja magát olyan kijelentésekre, hogy „a háborúk az ember erkölcsi mivoltának legfenségesebb bizonyosságai”⁹⁶, és adott körülmények között „a béke sokkal rosszabb, mint a háború”⁹⁷, annál is inkább, minthogy „a hosszas béke az emberiség legmagasb erkölcsi tulajdonságainak szunnyadását idézi elő, az embereket teljesen körülhálózzák magán családi érdekeik, az egyetemesb célok háttérbe szorulnak, a magasb erkölcsi erők gyakorlatára nincs alkalom, azok elsatnyulnak”⁹⁸. S ha ez a háborúra uszítás általánosságban a konzervatív és liberális elvek és osztályok egymásra találásában – mai szóval

a fináncsőke égisze alatt – megfelelt az imperializmus igényeinek, ezek konkretizálásának programját is megtaláljuk Concha elméletében, amikor a következőket írja: „Nagy eszméknek nagyszámú egyénkből álló nemzetre, ennek nagy területekre van szüksége”⁹⁹.

Ilyen eszmék hirdetése természetszerűen kapóra jött nemcsak az első világháború előtti Magyarország, hanem a Horthy-rendszer törekvéseinek alátámasztásához is, amely bőségesen merített Concha államelméletéből. A viszony azonban kölcsönös volt, hiszen Concha „A magyar faj hegemoniája” c. cikkében és más e korszakból származó tanulmányaiban, melyek összegyűjtve „Hatvan év tudományos mozgalmi között” (Budapest, 1928) c. köteteiben láttak napvilágot, érveket szállít a Klebelsberg-féle „kultúrfőlény”-politika számára, mondván, hogy a magyar fajnak erős „kulturái és politikai egyénisége” van és így indokolt „uralma, fölénye, hegemoniája”¹⁰⁰ A Szent-Korona-elmélet felmelegítésével az irredentizmust ideologizálja és antiszemita megnyilatkozásaival helyet kér magának a klerikális reakció tudományos képviselői között. S a történelem grimasza, hogy annak a Conchának az eszméit, aki a magyar nemzet szupremáciájáért szállt síkra és büszke volt rá, hogy a magyar faj egyéniségét a német faj sem tudta megtörni¹⁰¹, röviddel Hitler uralomrakerülése után bekövetkező halálakor írt méltatások akként értékelik, hogy azok a születő német fasizmusban valószínűleg ismét feltámadnak¹⁰².

3. *A tiszta jogelmélet*

Bár Concha és a Horthy-rendszer között is kétségtelen a kölcsönhatás, a Horthy-rendszer valódi reprezentánsa a jog- és állam-bölcsélet terén nem ő, hanem *Moór Gyula* (1888–1950) akadémikus, egyetemi tanár, akinek pályafutásában az a történelmi tréfa mutatkozik, hogy amíg az ellenforradalmi regime elismert és megbecsült ideológusa volt, addig közvetlen kapcsolata a politikai élettel – azon túlmenően, hogy „vitézzé” avatták, mely címét sajátos módon legelvontabb tudományos műveinek címlapján is

feltüntette, – alig volt, ellenben a felszabadulás után – egész a „fordulat évéig” – mint a Kisgazdapárt szélső jobboldali frakciójának, az ún. Pfeiffer-pártnak a képviselője hangadó szerepet játszott az országgyűlésben és általában a politikai közéletben, mint a szocializmus-ellenes erők egyik nevezetes bajvívója.

Ezzel az utalással jelezni kívánjuk, hogy a róla szóló referátumban több irányban is témaszűkítést végzünk. Mindenekelőtt nem térünk ki működésének azokra a területeire, amelyek a jog egyes szakágazatainak fejtegetéseit tartalmazzák. Így számos szétágazó munkája közül – amelyből megemlítenénk *Macht, Recht, Moral* (Szeged, 1922), *Bevezetés a jogfilozófiába* (Budapest, 1923), *A logikum a jogban* (Budapest, 1928), *Zum ewigen Frieden* (Leipzig, 1930), *A természetjog problémája* (Budapest, 1934), *A szabadakarat problémája* (Budapest, 1943), *A jogbölcselet problémái* (Budapest, 1945) és last not least, 1947-ben közzétett tanulmányait (Tegnap és holnap között) tartalmazó kötetet – csupán azokra hivatkozunk, amelyek általános filozófiai elveket taglalnak, s nem térünk ki azokra, amelyek pl. a közjoggal szemben egész sor kérdésben a magánjognak adják az elsőbbséget, és ha később ez alkalmat is szolgáltatott szerzőjének, hogy fasizmus- és Hitler-ellenes mivoltára hivatkozzék, csupán részletes elemzés tenné meggyőzővé ama véleményünket, hogy itt nem annyira a totális állam elvetése, mint inkább a magántulajdon védelme játszotta a főszerepet.

Ezen túlmenően már jelen mű időbeli lezárása is indokolja azt az önkorlátozást, hogy nem foglalkozunk Moór felszabadulás utáni publikációival, csupán más „túlélőkkel” szemben tanúsított magatartásunkhoz híven jövőbeli feladatunk egyikének tűzvén ki annak részletes kimutatását, mint ment végbe Moórnál is az a folyamat, hogy a gyökeresen megváltozott társadalmi körülmények között sikerült külsőleges eszközök megválasztásával látszólag az új viszonyokhoz alkalmazkodva eredeti álláspontját fenntartania és érvényre juttatnia.

Ezzel elesik az a szempont is, hogy Moór elméletét „fejlődése” tekintetbevételével tárgyaljuk és így nemcsak azért, mert tartalmi-

lag nem értünk vele egyet, hanem fenti okokból nem követjük Moór nagy vitapartnerének, fenntartásokkal szólva, ellenfelének, Horváth Barnának azt az értékelését, akinek nekrológia tanúsága szerint Moór életútját a determinizmustól az indeterminizmusig, a realizmustól az abszolút értékek elismeréséig, a pozitivizmustól a természetjogig való fejlődés jellemezte¹⁰³. Könnyű lenne ugyanis kimutatni, hogy Moór soha nem volt determinista, hanem a szokványos nyílt indeterminizmust elködösítve adta elő, a determinizmust a kauzális meghatározottsággal azonosítva, s így ahhoz az eredményhez jutva, hogy „semmi sem hibásabb, mint a motívumot okozatos erőként fogni fel... Az emberi értelemben nincsenek okok, hanem csupán gondolatok, s a motívum maga nem más, mint értékes gondolattartalom”¹⁰⁴. S ezzel már elutasítja a külső valóságban működő determinánsokat, ilyeneket csupán az emberi tudatban véve fel azzal, hogy az akarati elhatározást megelőző értelmes megfontolásnál – ennyiben lenne „determinista” – az értékelő „választásnál” nem okok, hanem érvek, nem erők, hanem értékek, nem „causa”-ak, hanem „ratio”-k szerepelnek. „Az ok és az érv, a causa és a ratio között pedig igen nagy a különbség, olyan, mint a vak kényszerűség és a világosan látó, belátó ész vagy mint a szolgaság és a szabadság között”¹⁰⁵.

A belátó ész elhatározását meghatározónak tekinteni – aligha elegendő alap arra, hogy valakit deterministának lehessen nevezni. Ami pedig a realizmust illeti, szintén nincs kétség abban a tekintetben, hogy ez az ismeretelméleti realizmus egyáltalán nem megfelelője a filozófia alapkérdését illető materializmusnak. „Felfogásunk – írja Moór – az ismeretelméleti realizmus alapján áll, annyiban, hogy nézetünk szerint minden megismerésben olyan valaminek a megragadásáról van szó, ami ettől a megismeréstől függetlenül is fennáll”¹⁰⁶.

Már ebben a fogalmazásban is van valami figyelmeztető, amikor a megismeréstől (tehát nem a megismerőtől, a tudattól) függetlenül nem létezőről, hanem fennállóról beszél. Erre vissza is kell térnünk, bár a folytatás világossá teszi e fogalmazás okát. „Áll ez – írja a továbbiakban – nem csak a reális tapasztalati

valóság tárgyairól, hanem az ideális érvényességekről, pl. a matematikai igazságokról is, amelyeket szintén megismerésüktől függetlenül fenn állóknak kell tekintenünk”¹⁰⁷.

Ez a gondolat Bernard Bolzano „Wissenschaftslehre” c. nagy négykötetes művéből való, bár Moór nem ebből a forrásból merít és éppen ezzel függ össze, hogy leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik. Bolzano ugyanis, aki elméletével úttörője lett egyfelől a Husserl-féle fenomenológiának, másfelől a neopozitivizmus logisztika-irányának, azt az álláspontot képviseli, hogy vannak igazságok, amelyek „igazsága” nem abban áll, hogy képzeink hasonlóak tárgyukhoz, vagyis az igazság nem a valóság visszatükröződése, hanem attól független, „an sich”, azaz „objektív”. Vagyis vannak olyan tárgyak, amelyeknek nem felel meg semmi tapasztalati – ilyenek a tiszta matematika és a logika tárgyai, amelyek függetlenül minden tételező, felfogó, vagy ítélő alanytól fenn állanak; nem ugyan mint létezők, de mint bizonyos valamik, még akkor is, ha egyetlen gondolkodó lény sem fogná fel őket. Bolzano csak annyit mond, hogy „es gibt” (vannak), mégpedig „an sich”, magánvalóan, vagyis tudattól függetlenül. S ezzel kreál a tapasztalati, az egzisztáló világ tárgyai mellett egy ideális tárgyi világot, amely szintén tudattól független, tehát objektív, de ez nem „létezik”, hanem „fennáll”, azaz „érvényes”.

Erről a fennálló, „reális” világról beszél Moór, aki aztán ilyen „realizmus” alapján állva utasítja el „azt a túlzó ismeretelméleti idealizmust, amely szerint a megismerés tárgyát maradék nélkül a megismerő alany megismerő tevékenysége hozza létre”¹⁰⁸, nem gondolva arra, hogy e szolipszizmuson kívül elképzelhetők az idealizmusnak egyéb válfajai is, többek között pl. az az objektív idealizmus, amely nem szükségszerűen kell, hogy elvezessen a Hegel-féle szellemfilozófiához, azaz nem az abszolút szellem – esetleg más irányoknál isten – alkotásainak, képzeinek, megnyilvánulásainak tartva az olyan objektív, de mégis ideális tárgyakat, amelyek a megismeréstől függetlenül léteznek.

Meg lehet állni a Bolzano-féle an sich tételeknél, an sich ítéleteknél, an sich igazságoknál stb., amelyek eredete „zárójelbe van

téve". Ezek tehát mint mindenféle tudattól független fennállások, érvényességek és – mondjuk ki, mert hiszen erről lesz szó – értékek a kutatás tárgyai. A fennállás, érvényesség-gondolat Moórt ugyan is a Cohen-féle marburgi neokantiánus iskolától – a jogi szférán, tehát egyik mesterén, Hans Kelsenén keresztül – elviszi a neokantiánus badeni iskola, Windelband, de különösen Rickert filozófiája közelébe és ezzel megjelöltük azokat a forrásokat, amelyekből Moór filozófiája merített.

Megengedjük ugyanis, hogy Moór a szorosan vett jogi kérdésekben Somló Bódog tanítványa, ahogyan Szabó Imre állítja, minthogy „Moór, Somló felfedezettje és tanítványa, nyilván jelentős mértékben a Juristische Grundlehre hatása nyomán is, vizsgálódásának középpontjába, a jogfogalom elemzését állítja, a jogfogalomban pedig a hatalmi elemet teszi uralkodóvá”¹⁰⁹, – de, miként látni fogjuk, ahogyan Somlónál nem a jog, hanem a szociológia kérdései lesznek mérvadóak, ugyanúgy Moórnál is az általános filozófiai problémákkal kapcsolatos nézetei a döntőek számunkra. E tekintetben pedig Kelsen, Rickert és nem utolsó sorban Nicolai Hartmann elméletei az irányjelzők.

Hans Kelsen az ún. tiszta jogelmélet megalapítója. A jog szerte mentes minden szociológiai-pszichológiai vonástól, semmi más, mint kényszernormák rendszere, az állam pedig jogrend, mindkettő alapkategóriája nem a lét, hanem a legyen (nem a Sein, hanem a Sollen). A jogtudomány feladatának a pozitív joganyagának egységes rendszerbefoglalását tekinti, a természettudomány analógiájára, amely Kelsen szerint a tapasztalatilag adott természeti anyagok természettudományi ítéletek egységes rendszerbe foglalását és értelmezését végzi.

Ez az analógia viszi aztán Moórt a badeni iskola nomotetikus és idiografikus tudományokat megkülönböztető módszertanához, ám e tan főképviselői, Windelband és Rickert nem maradnak meg amellett, hogy az idiografikus, – azaz történelemtudományok – tárgyát illetőleg az egyes, egyszeri eseményt tekintenék, hanem eljutnak az érték fogalmához, amely az egyest felemeli az általánossággá és szükségszerűség magasságába, s az értékek testet öltve

a tudományokban, az erkölcsi életben, a művészeti alkotásokban stb. e realizálódás révén végülis az értékfilozófiából egyetemes kultúrfilozófia lesz.

Ugyanígy Moór a természet-társadalom kettősségéből kiindulva tételezi a lét és az érték dualizmusát, de Nicolai Hartmann sajátos ontológiája segítségével, amennyiben a különböző „létrétegek” az idealitás és realitás közötti megkülönböztetést csak a létmódok különbözőségére redukálja, igyekszik e dualitást megszüntetni, illetve – mivel ez nem sikerül – más aspektusba helyezni. Azzal érvel ugyanis, hogy a természetben és a társadalomban egyaránt van anyag és szellem és a természettudományok sem az élettelen, lelketlen, merev változatlan testekkel foglalkoznak, de hasonló a helyzet a társadalomtudományoknál is. Már attól sem lehet eltekinteni, hogy a „társadalom része a természetnek, amelynek organikus alapjain felépül”¹¹⁰, – de különösen nem lehet eltekinteni attól, hogy „a társadalmi élet cselekvésekből tevődik össze”¹¹¹ vagyis „jórészen az értékszempontoktól vezérelt öntudatos emberi akarat alkotása”¹¹². Egyszóval a társadalom pszichofizikai realitás, „a tapasztalati valóság szigorú okozatos szükségszerűségének törvényeit követi”¹¹³, de mint szellemi tartalom, amely a társadalmat összetartja, vagyis a társadalmi jelenségekből egységet, azaz társadalmat hoz létre, „saját külön törvényei, az eszmék belső logikájának törvényei szerint igazodik”¹¹⁴. A társadalomban és ezzel a társadalom viszonylagos önálló léttel bíró jelenségeiben, mint amilyen a jog is, a realitás és idealitás, a tapasztalati lét és az értékek, normák „érintkezését találhatjuk”¹¹⁵, a valóság és érték tehát nem két szembenálló ellentét, ahogyan a badeni iskola tanítja, hanem „a létezésnek két különböző értelmezése”, hozzá téve, hogy az érték is „létezik”, nem az egzisztencia, hanem a „fennállás” az „érvényesség” értelmében.

Egyébként helyesen mutat rá, hogy mestere, Kelsen, aki hosszú időn át következetesen hirdette, hogy – mint „Die Rechtswissenschaft als Norm- oder als Kulturwissenschaft” c. munkájában formulázza – „Zwischen Sein und Sollen ist ein Vergleichs- oder Berührungspunkt nicht möglich” – végülis elismeri, hogy „Wert

und Wirklichkeit sind eben nur verschiedene Anschauungsformen eines und desselben Substrates"¹¹⁶. Moór, hogy a valóság és érték világának kapcsolatát még jobban alátámassza, segítségül hívja a skolasztikát, amely az emberről azt hirdeti, hogy az *creatura corporalis* és egyben *creatura spiritualis*¹¹⁷ és ezt a megállapítást kiterjeszti a társadalomra hozzátéve, hogy mivel a jog maga is társadalmi jelenség, „társadalom és jog az egész és rész viszonyában áll egymáshoz, s ez a viszony áll fenn a társadalommal és a joggal foglalkozó tudományok közt is”¹¹⁸.

Mindebből arra lehetne következtetni, hogy Moór társadalombölcseletében mind a *causalis-genetikus*, mind pedig a *normatív* eljárás jogosultságát fenntartja és feladatát éppen abban látná, hogy e kettősség megszüntetésével valami magasabb, szintetikus módszert hozzon létre. Ám az eredmény nála is ugyanaz, mint a skolasztikában, azzal a különbséggel, hogy a skolasztika hirdeti a dualizmust, ténylegesen pedig objektív (abszolút) idealista, Moór viszont programjául teszi a dualizmus megszüntetését, azzal azonban, hogy leszögezi: „a társadalom egysége szellemi egység és ezért a szociológiának is elsősorban szellemtudományok kell lennie”¹¹⁹, nem megszünteti a dualizmust, hanem a skolasztikához hasonlóan egyszerűen az idealizmus álláspontjára helyezkedik.

Eljárása „több lépcsős”, amennyiben nem tagadja a tapasztalati világ létezését, hanem csupán elmellőzi, bár nem használja a husserli kifejezést, de ténylegesen eszerint jár el, amikor „zárójelbe teszi”, azaz nem megszünteti, hanem csak eltekint tőle, – hogy aztán persze elfeledkezzék a zárójel feloldásáról és a külvilág eredeti jogaiba való visszahelyezéséről. Azt írja ugyanis, hogy „a jog egyszerűen felveszi a tapasztalati világ létezését... és azután egyszerűen nem törődik ennek a világnak a megmagyarázásával”¹²⁰.

A másik oldal – a normativitás – aztán annál inkább előtérbe kerül és ez lehetővé teszi számára, hogy a történelmiség szempontjának érvényesítéséről lemondjon, ami a társadalom, mint pszichofizikai alkat kérdésében még nem sikerülhetett. Annál inkább remélheti ezt az eredményt a jogot illetőleg, és ehhez csak az kell,

hogy ne érdekelje, hogyan alakult ki a jog¹²¹, illetve olyan logikai konstrukcióba bocsátkozzék, amely szerint a jog minden társadalmi alakzat felett áll, tehát „örök” és ez két lehetőséget is nyújt számára: egyrészt, hogy keresvén ezt az örök elemet, azt a jog formájában találja meg; a jogfilozófia – írja – „azt keresi, ami a jogban a tartalomnak minden változása mellett is változatlan: a jog lényegét, maradandó formáját”¹²² és ezzel egyengeti az utat a cél felé, hogy ti. a jog mibenlétének elemzése logikai eljárás legyen, – másrészt pedig az állam és jog viszonyát a talpáról a fejetetejére állíthatja, amennyiben nem az állam egyik képződményének, történelmileg kialakult eszköztárának tekinti a jogot, hanem az „örök” jog az, ami államalkotáshoz vezet: „az állam fogalma a jog fogalmának nem előfeltevése és az állam fogalma a jog fogalmának egyik következménye”¹²³.

Ilyen előkészítés után fog hozzá Moór, hogy a jogban többé ne valóságot, ne a társadalmi vonatkozásokat és funkciót keresse, hanem a logikumot, amellyel alátámaszthatja, hogy a jogot történelmietlenül, mint eszmei, formális alakzatot kezelhesse.¹²⁴ Ezzel teljessé válik a kauzális szemlélet elvetése és a jogeszmék, mint logikai axiómák, vagy pláne szillogisztikus feltételek szerepelhetnek, amelyekből – függetlenül a társadalmi miliőtől, a szociális tényezőktől, a történelmi erők mozgásától, egyszóval az osztályharctól – egyszerű, szabályos eljárással, a záró tételre való következtetés útján, új, kétségtelen igazsághoz juthatunk.

A formális logika fetisizmusával aztán két transzcendens „eredményt” is produkál. Az egyik, hogy a „diktatúra” kategóriájának ilyen felfogása lehetővé teszi számára, hogy a fasizmust és a bolsevizmust egy kalap alá vegye, a másik pedig, hogy a logikai módszerben a konzervativizmus eszközét láthassa. „A logikum – írja – konzervatív szerepet tölt be a jog életében. A változatlan jogi fogalmak a legerősebb támaszai a történelmi folytonosságnak. A szüntelen változásra irányuló törekvésekkel szemben a logikum a jogban a tradíció fenntartásának az érdekeit szolgálja”¹²⁵.

Ezekben a megállapításokban megtalálhatjuk aztán a kulcsot Moór társadalmi szerepéhez is. Mint ahogy nem járultunk hozzá,

hogy Moór, mint antifasiszta-demokrata maszkírozhatta magát, ugyanúgy nem értünk egyet azokkal, akik Moór bölcseletében a Horthy-fasizmus nyílt diktatúrájának hol véreskezű terrorintézkedésekkel, hol álcázott új módszerekkel dolgozó jogrendjének elméleti tükörképét látják. Mert, mint ahogy nehezen volna igazolható Moór műveivel a británias tiszteknek, Siófok és Orgovány vitézeinek „hősi” tettei, amelyekkel Horthy a maga uralmát megalapozta, ugyanúgy kétségek merülnek fel az iránt, vajon a Gömbös-Imrédy-Szálasi ellenforradalmi vonalvezetés megideologizálására is alkalmasak lennének-e Moór egyes jogfilozófiai nézetei.

Aligha tévedünk, ha ezekkel szemben a Horthy-Bethlen-rezsim, azaz az ún. „konszolidált” ellenforradalom, majd a hitlerista parancsoknak engedelmeskedő, de az angolszász hatalmak felé is pislogó, egy időben Kállay-kettősnek nevezett politikai irányzat filozófiai, nevezetesen jog- és állambölcseleti visszfényét véljük Moór munkásságában felfedezni, amelynek legfontosabb attribútumai a szovjetellenesség, a békeszerződések revíziójára törekvés, a nacionalizmus volt, de amelyek – éppen hatásosságuk érdekében – az „örök” igazságok, a tértől, időtől független érvényességek, az abszolút értékek köntösében, a tárgyilagosság és egzakt tudományosság gesztusával jelennek meg.

Alátámaszthatjuk ez utóbbi nézetet Moórnak saját írásaival és pedig nemcsak azokkal a bonyolult és elvont elmélkedésekkel, amelyek szaktudományi munkáit jellemzik, hanem olyan nyílt és közvetlen művekkel is, mint „A bolsevizmus elméleti alapjai” (Társadalomtudomány 1921. I. év 3. sz.) és „A szocializmusról” (a miskolci Evangélikus Jogakadémia Berzeviczy emlékkönyve, Pécs, 1925), melyekben elismeri a marxizmus tudományos mivoltát – ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy forrásai nem Marx, Engels, Lenin, hanem Kautsky, Sombart, sőt Kelsen –, és ha ezekben a művekben programszerűen kitér is a marxizmus tudományos bírálata elől, pótolni igyekszik ezt a feladatot „Bevezetés a jogfilozófiába” című munkájában.

Nem nehéz azonban meggyőződnünk arról, hogy korántsem a marxizmus módszerének vagy egyes tételeinek – logikai beállított-

ságához hűtlenné válva – tudományos érvekkel való cáfolatával foglalkozik, hanem politikai, apologetikus szempontból a következőképp jár el: A Szovjetunió gyakorlatában, a „Bolsevizmusban” nagy nyomatékkaal ismeri el a marxizmus, mint tudomány elveinek érvényrejutását, – és ezek után az ember azt hinné, hogy itt valóban az objektív tudós álláspontja győz. Ám a következtetésben egy hirtelen fordulat áll be, az, hogy bizonyítsa: a magyarországi szociáldemokrácia nem áll a marxizmus álláspontján, hiszen elveti a proletárdiktatúrát, amely „antidemokratikus”, – nem a magántulajdont eltörlő szocializmus, hanem a politikai – értsd polgári – demokrácia a fő célkitűzése, nem szándéka megsemmisíteni az államot, hanem csupán a kapitalizmus „kinövéseit” akarja lenyesegetni.

Egy ilyen platform elfogadható a fennálló rendszer számára – vagyis, ami politikai vonalon megtörtént a Bethlen–Peyer-paktumban, azt ideologizálja meg Moór, aki képletesen szólva Horthy helyett nyújt kezét Vanczák Jánosnak, aki elébe tartja parolázásra a munkásság „kérges tenyerét”. Ez a magatartás nem mond ellent annak az irredentizmust súroló nacionalizmusnak sem, – hiszen a szociáldemokráciával kötött belpolitikai kompromisszumnak nem csak az a lényeges intenciója, hogy kivonják a parasztságot, a vasutasságot és más dolgozó rétegeket a szociáldemokrata párt vonzási köréből, hanem – és nem is másodsorban – az a külpolitikai meggondolás is, hogy a magyar szociáldemokrata párton keresztül a Horthy–Bethlen-rezsim kapcsolatokat és irredenta célkitűzései számára támaszt találjon az időnként hatalomra került angol munkáspártban. Ez különösen nyíltan, sőt durván megnyilatkozik Moórnál osztályos társa, Horváth Barna elleni polémiájában.

Horváth-tal a továbbiakban külön foglalkozunk, és ennek során kitűnik majd, hogy közte és Moór között nincs olyan mélyreható ellentét, amely azt a vehemenciát indokolná, ahogyan Moór Horváthot támadja. Nem is az a lényeges ebben a támadásban, aminek a rezüméjét Moór abban foglalja össze, hogy Horváth jogszociológiája (vö. Dr. Barna Horváth: Rechtssoziologie, Probleme der Gesellschaftslehre und der Geschichtslehre des Rechts, Berlin–

Grunewald, 1934) olyan tudomány akar lenni, amelynek sem „tárgya”; sem „módszere” nincs¹²⁶, hanem az a – bátran mondhatjuk, anélkül, hogy Horváth pártjára kellene állnunk, ami, mint majd kiténik, nem is történik meg – inszINUÁCIÓ, hogy ti. Horváth azt „hirdeti, hogy az államnak nincs joga ahhoz, hogy az egyéntől életének a hazáért való feláldozását követelje. És addig is, míg a maga anarchista-pacifista „Plangesellschaft”-jának terve megvalósulna, az „államhatárok spiritualizációját” kívánó Titulescu-féle elgondolás fegyverhordozójává szegődik és ezért a feudalizmus és az imperialista nacionalizmus ellen is harcot hirdet”¹²⁷.

Ha Moór megelégedett volna azzal, hogy ezeket az állításokat megfelelőképpen dokumentálja, – ami egyébként csak torzítás, Horváth szövege értelmének kiforgatása segítségével történhetett volna – akkor is véleményt alkothattunk volna arról a színvonalról, amely Horthy-Magyarországon a tudományos diszkussziókat jellemezte. De mit szóljunk ahhoz, hogy Moór így fejezi be vádiratát: „Azt hisszük, hogy a tudomány semmi kárát sem vallotta volna annak, ha ő, aki mint a szegedi jogi kar tanára, a magyar állam kenyerét eszi, akkor, midőn munkáját egyébként eléggé érettnak és átgondoltnak ítélte ahhoz, hogy mint magyar tudományos export-cikket külföldön jelentesse meg, a Titulescu-féle gondolat iránt érzett perverz szerelmét szemérmesen elhallgatta volna”¹²⁸. Moór-ra inkább illenek saját magára, mint Horváthra saját szavai: „ez már nem a tudomány kérdése”¹²⁹, nem is tudományos, hanem inkább vitézi hang.

4. „Szinoptikus” jogtan

Ám az olvasó tévedésbe esnék, ha a fentiekből arra a következtetésre jutna, hogy *Horváth Barna* valóban anarchista-pacifista, sőt – uram bocsá’ – internacionalista gondolkodó, aki síkra száll a Duna-medence népeinek összebéküléséért, a határok „spiritualizálódásáért” és feleleveníti a Kossuth–Jászi-féle dunai konföderáció vagy a keleti Svájc gondolatát, vagy pláne síkra száll a szabad-

versenyess-hajzás kapitalizmussal szemben valamiféle tervgazdálkodó társadalomért, amelynek gondolatától a jelek szerint még az sem riasztja vissza, hogy az – az említéséért is üldözést kockáztatva – a Szovjetunió társadalmi rendszerét asszociálja.

Nincs értelme felvetni azt a gondolatot, hogy mennyi szenvedéstől mentesült volna Magyarország, ha az uralkodó rezsim valóban feladja irredenta álláspontját és az olasz–német orientáció helyett közeledést keres a szomszéd államokhoz és népekhez és megtalálja akár a határok spiritualizálódásával, akár más koncepcióval azt a modus vivendit, amely békés egymásmellettélést biztosít a Duna-medenc népei számára. Azért felesleges ezzel az egyébként is immár túlhaladott kérdéssel foglalkozni, minthogy Horváth Barnától mi sem áll távolabb, mint egy ilyen elképzelés, hiszen az általa is hirdetett „neonacionalizmus” és békepolitika reprezentánsaként Mussolinit és Hitlert, magyar megfelelőjükként pedig Klebersberg Kunó grófot tiszteli¹³⁰. Ami pedig a határok spiritualizálódásának kérdését illeti, Horváth kijelenti, hogy ő ezzel „csak a revíziós törekvések elméleti alátámasztását akarta szolgálni”¹³¹.

Moór éles kritikai hangja Horváthtal szemben nem is annyira a kifejezésre juttatott kifogásokban, mint inkább abban a bírálatban leli magyarázatát, amelyet korábban – a szegedi, tehát kis vidéki egyetemi tanár – megengedni merészelt a jogi tudományosság dédelgetett reprezentánsával szemben. Horváth ugyanis – és pedig nem is a szűkebb magyar közönség előtt, hanem németül az Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie nemzetközi fórumán felveti a kérdést: „vajon a legerősebb társadalmi hatalom gondolata – amelyre Moór a jogfogalmat végülis visszavezeti – egyszerűbb és világosabb fogalom-e, mint maga a jogfogalom? Nem követi-e el Moór az „obscurum per obscurius” logikai hibáját? ... Lehet-e a legerősebb társadalmi hatalom jelenségét másként, mint bizonyos eszmék, értékek vagy normák vonatkozásában elhatárolni?”¹³² A kérdések, melyeket még tovább halmoz, nyilván a tagadással egyértelműek.

Kevésbé udvarias a hangneme, amikor Moórnak a „Szocializ-

mus". (Jogállam, 1925), de különösen „Zum ewigen Frieden, Grundriss einer Philosophie des Pazifismus und des Anarchismus" (Leipzig, 1930) című munkáit elemzi. Az előbbit illetőleg rámutat arra a circulus vitiosusra, amelybe Moór belekerül, amikor azt állítja, hogy a magántulajdon eltörlésének követelménye – minden szocialista tan közös vonása – nonsens, – amennyiben a magántulajdon nélkülözhetetlen, mert ellenkező esetben az önző hajtóerőket ugyanolyan erős más hajtóerőnek kellene pótolnia, vagyis az emberek a közös érdekért teljesen önzetlenül ugyan annyit dolgoznának, mint saját egyéni érdekükben, ez pedig azt bizonyítaná, hogy a morál nem a gazdaság reflexe, hanem a gazdaság a morál reflexe.

Ami pedig az örök béke kérdését illeti, Horváth helytelennek tartja Moórnak azt a gondolatmenetét, hogy a kényszert csak kényszerrel lehet megszüntetni, vagyis pacifizmussal nem. Horváth rámutat arra, hogy Moór a pacifizmus fogalmát túlságosan szűk értelemben használja, annak szinonimájaként, hogy az „a háború abszolút elvetése, az örök béke tökéletes megvalósulása”¹³³ – a pacifizmus ugyanis jelentheti Horváth szerint az örök békéhez való közeledést is és a békének nem teljes, tökéletlen biztosítása még nem logikai ellentmondás és nem azonos a teljes lehetetlenséggel. Ilyen alapon – mondja Horváth – azt is be lehetne bizonyítani, hogy a tanulás logikai ellentmondást foglal magában, hiszen a mindentudást véges képességeinkkel szintén nem lehet elérni. Moórnak ezt a gondolatmenetét aztán találóan az ontológiai bizonyíték egy fordított példájával hasonlítja össze, mert „miként az ontológiai bizonyíték a tökéletesség fogalmából annak egzisztenciájára következtet, ugyanúgy Moór a tökéletes megvalósulás ellentmondásából általában a megvalósítás ellentmondását vezeti le”¹³⁴.

Hasonló kifogást emel Moór felfogásával szemben anélkül, hogy a szerzőt nevén nevezné – Horváth: Bevezetés a jogtudományba (Szeged, 1932) c. művében, melyben azt állítja, hogy „az abszolútum elérhetetlenségének világos tudatában”¹³⁵ megelégedhetünk egy optimum megvalósításával. Ez nem kompromisszum, hanem egyenesen feltétele a jogalkalmazás hatékonyságának, amennyiben

a „törvény holt betűjének a bíróság kezében élnie kell”¹³⁶. S így adódik a tétele: „A méltányosság bizonytalan reménységére és a szigorú jog tökéletlen bizonyosságára”¹³⁷ egyaránt szükség van: „Ketten együttvéve sem teszik tökéletessé a jogot, de egyikük hiánya is elviselhetetlenné teszi az életet”¹³⁸.

Horváth egy további lépése aztán a realitások felé – ám, mint látni fogjuk, itt is egy lépés előre és két lépés hátra történik – amikor számot vet azzal, hogy „az ember nem tépheti ki magát *teljesen* egyéniségének, származásának, környezetének, nevelésének, világnézetének és osztályideológiájának láncából”¹³⁹, úgyannyira, hogy még azt a megjegyzést is megkockáztatja, hogy az ítélkezésben a bírák osztályálláspontja is kifejezésre jut, mondván, hogy „a polgári bíró a tulajdont az élet, a proletár bíró az életet a tulajdon fölé fogja helyezni”¹⁴⁰. A visszalépés azzal kezdődik, hogy az „osztályelőítélet befolyása”¹⁴¹ elleni védekezést szükségesnek tartja és ennek eszköze szerinte a „jogászai szkepszis”, egy olyan „hatalmas tényező, amely világosan ellene dolgozik az összes előítéleteknek”¹⁴². A második visszalépés pedig abban áll, hogy ebben a bírói szkepszisben „a jogi kultúra legérettebb termékét”, „kulturértékét”, „az egyetemes kultúra szabadságának” az érvényrejutását látja¹⁴³ és „ez a szabadság természetesen a bírói függetlenség végső igazolása is”¹⁴⁴.

De Horváth Moór „logicizmusa” ellen is fordul, amikor azt fejtegeti, hogy milyen helytelen a jogászai gondolkodás lényegének tartani, hogy az „a folytonos syllogizmusokból, jogeseteknek jogtételek alá való subsumálásából áll”¹⁴⁵. Eltekintve attól, hogy a kérdést meg is lehetne fordítani, amennyiben, „ha elismerjük, hogy a szillogizmus az esetjogászatban a konkrét jog dedukálása az absztrakt jogtételből, akkor a jogszerkesztésben a szillogizmus az absztrakt jogtétel indukálása a konkrét jogesetből – az ilyen fel fogás túlságosan szimplifikált, mert azt sugalmazza, hogy a jogászai gondolkodás kimerülne a kész premisszákból való konklúzió levonásának merő formális logikájában. Holott először is a probléma nem a konklúziónak a kész premisszákból való levonása, hanem a premisszák felállítása, másodszor pedig amikor a konklúzió már

levonható, akkor a jogászai gondolkodás munkája véget ér.”¹⁴⁶ Az egész felfogásnak alapvető hibája abban a hiedelemben rejlik, hogy eszerint a szillogizmus logikai ereje garantálná a premisszák igazságát, holott erről szó sincs, de még a konklúzió igazságáról sem, hanem mindössze arról, hogy ha a premissza igaz, akkor helyes eljárás esetén következik belőle a konklúzió. A jogászai gondolkodás lényege tehát nem a szillogisztikus következtetésben, hanem a jogtétel *értelmezésében* rejlik, ami magában foglalja azt is, hogy a jogtételnek önnönmagában nincs abszolút – abszolút helyes – értelme, mert különben nem lenne szükség az értelmezésre.

Mindezek után az ember azt hinné, hogy Horváth a logika kiegészítő szerepe mellett a tapasztalati alapokat hangsúlyozza és a legrosszabb esetben – számításbavéve még bizonyos agnoszticista vonásokat és azt a módszertani szkepszist, amiről fentebb említést tettünk – Horváth egy relativista végeredményhez jut el, amely ha elméletileg nem is eléggé tisztázott, de legalább pragmatista módra használható és ez jogi alkalmazásában nem kevés. Pedig minderről – a végeredményt tekintve – szó sincs, minthogy Horváth a relativizmus veszélyét elkerülendő „egy *irracionális* tényező”¹⁴⁷ felvételét tartja szükségesnek, olyan „élményt”¹⁴⁸, amely a jogtétel és jogeset között hidat ver. A szubsumtíóban a döntő lépés tehát irracionális és a feladat éppen az, hogy ezt az irracionálisitáshoz mennyiben lehet „racionálisan vezetni, mederbe, korlátok közé szorítani”. „Ez a fokozatos, de sohasem tökéletes racionalizálása a subsumtio irracionális aktusának, az, amit a jogtétel és jogeset folytonos egybevetésének (synopsisának) nevezünk”¹⁴⁹.

A „szinoptikus tudományban” helyet foglaló, de vegyülhetetlen elemek jelenléte az aztán, ami kihívta Moór éles kritikáját, egy olyan eklekticizmust látva benne, amely „magában foglalja mindazt, ami iránt megalkotója érdeklődött és amit ezért összenézni (ez lenne egyébként a husserli Wesenschau mintájára alkotott Mannheim-féle „Zusammenschau” szolgálai átvétele) jónak látott”¹⁵⁰. „Elmélkedik – gúnyolódik Moór – a tulajdonról, vámtárhozjáról, szuverenitásról, charismáról, racionalizálásról, tervgazdálkodásról, bürokráciáról éppúgy, mint a pacifizmusról és a na-

cionalizmusról, neonacionalizmusról és még sok másról, úgy hogy a szinoptikus módszer valóban igen közel áll hozzá, hogy *panoptikussá* váljék”¹⁵¹.

Hogy mennyi ebben a gúnyban a tárgyi igazság – és hogy Horváth sokkal inkább követője, mint ellenlábasa Moórnak – az talán legvilágosabban abból az „autoreferátumból” tűnik ki, amelyet Horváth „Die ungarische Rechtsphilosophie” c. munkájához mintegy függelékként hozzáfűzött azzal az intencióval, hogy a magyar jogbölcselet történetéből ő se maradjon ki. Ő maga is kijelenti, hogy álláspontja „legközelebb a Moór-féle irányhoz áll”¹⁵². A kauzalitáson alapuló megismerést szembe állítja az érték, illetve norma törvényszerűségeivel a jogterületén, és tagadja, hogy egységes törvényszerűség olyan tárgyra vonatkozólag, amely valóság és érték is egyben, lehetséges lenne. Az érték és a valóság közötti reláció, csupán mint kultúra jelentkezik és ebből kiindulva hangsúlyozza a kultúrtudományok szinoptikus jellegét, amelyet akként jellemez, hogy a két tiszta módszernek – a kauzálisnak és a normatívnek – az eredményeit újra meg újra össze kell egymással hasonlítani és kapcsolatba kell őket hozni egymással. Élesen megkülönbözteti egymástól az értékminőséget és az értékpozitivitást és azt állítja, hogy minden relatív érték egy abszolút értékkvalitást előfeltételez. A jognak szerinte szükségszerűen van erkölcsi értékminősége – legyen az pozitív vagy negatív értékű – tekintettel arra, hogy az etikailag mindig megítélhető, lévén a jog normativitása az erkölcsi értékminőség konstitutív funkciója. A jog ugyanis ama társadalmi normák összefüggése, amelyeket a leginkább kiépített hierarchia orgánumai felhasználnak. A jog célja, hogy a tényleges társadalmi kényszereszközöket egy minimumra redukálja, tehát minél kevesebb kényszer alkalmazásával elégíthetők ki az „emberi érdekek”, annál tökéletesebb a jog. A szélső határ és egyben eszmény ezek szerint a teljes kényszernélküliség: „egy tisztán konvencionális, anarchikus társadalmi rend”¹⁵³.

Ami pedig az igazság és az igazságosság egymáshoz való viszonyát illeti, kettejük között „parciális azonosság” áll fenn. Az igazságosságnak ugyanis két kritériuma van: az egyik az etikailag evi-

dens, (az érdek), a másik a logikailag evidens (az igazság). Az érdekek és igazságok labilis egyensúlyban vannak egymással, – a jog célja, az igazságosság pragmatikusan ebben az egyensúlyban rejlik, amely azonban mindig problematikus.

E gondolatmenet – e rövid összefoglalásból is kitűnik – korántsem mozog annyira logikai szférában, mint Moór hasonló elmélete. Az idők folyamán azután a jog logikai-etikai normarendszeréből egyre inkább előretörnek a társadalmi motívumok – ilyen aspektusa van egyik jelentős, már említett munkájának, a „Rechtssoziologie”-nek és minél kiélezettebbek a társadalmi viszonyok – nevezetesen a második világháború – annál inkább erősödik a társadalom problémái iránti orientálódása, melynek egyik érdekes dokumentuma „A jogszociológia útja” (Budapest, 1941) c. munkája. Ebben már eléggé nyíltan szembefordul „a dogmatikus logizmus-sal”¹⁵⁴, és a „fogalmi jogászok groteszkségeivel” szembeállítja a jogszociológiának „pozitívabbá, realisztikusabbá, naturalisztikusabbá vált jogszemléletét”¹⁵⁵. Ebben a szemléletben azonban nem csak a tények, hanem a tényekben „pozitiválódó értékek” felé való fordulást is lát.

Ez az új szemlélet azonban nem csupán annyit jelentett nála, hogy a jogot „társadalmi összefüggésben” kezdte vizsgálni¹⁵⁶, nemcsak jobban érdekelte „az elvont tételeknél a gyakorlat”¹⁵⁷, hanem előtérbe nyomultak nála a módszertani kérdések is. „Kiindulva a tény és az érték logikai ellentétéből – hangzik a mintegy önkritika gyanánt funkcionáló vallomása – arra a következtetésre kellett jutnom, hogy a kettőnek a kapcsolata a tárgyi világban nem lehetséges, mert ellentétes törzsfogalmak és törvényszerűségek alatt álló, logikailag ellentmondó fogalmakból felépített ismerettárgy képtelenség. Ha mégis vannak ilyen gondolattárgyak, amelyek tény és érték kapcsolatát jelentik, akkor ezek nem a tárgyi világnak, hanem az alanyi szemléletnek a tünetényei. Ha tehát a jog és érték kapcsolata, akkor nem ismerettárgy, hanem szemléletmód”¹⁵⁸.

A módszer előtérbe kerülése nem a tárgy megsemmisítésével jár együtt, ahogyan kritikusai (Wilson, Pound, Timascheff, Gurvitch és mások) állítják, hanem a szubjektív idealizmus álláspontjára való

– ideiglenes – visszahúzódás, hogy azután a jog és a társadalom közötti „csökkenő teljesítmény” törvényszerűsége megállapításával kísérletezzék, amelyet azonban hamarosan maga is úgy értékel, hogy az „a nevetséges egerke születésével volt egyértelmű”¹⁵⁹ és későbbi fejlődése során szkeptikusan tekintette abbéli törekvését is, hogy a szubjektív idealizmus legyőzésével, ha nem is objektív törvényszerűségeket, de legalább bizonyos tipológiát fedezzen fel.

Ilyen – efemer és hamarosan túlhaladott – felfedezése volt a négy fejlődéstípusról (növekedés, hatásosság, szabadság, kölcsönösség) és az öt társadalmi objektívációról (gazdaság, harc, hatalom, műveltség, eljárás), illetve azok funkcionális összefüggéséről szóló elvont skémája. E próbálkozásoknak megvolt mégis az az eredménye, hogy legalább az eljárási jogelméletben, amelynek lényegét abban látja, hogy a jogot a legfejlettebb, legintézményesebb társadalmi eljárásnak lehet tekinteni, a módszert sikeresen alkalmazta és ez ahhoz a felismeréshez juttatta, hogy a tárgyi világ észleleteinek az alanyi szemléletbe való visszavonulása nem az észleleteknek megfelelő tárgyi igazság megszüntetése, hanem csupán a jobb megismerés eljárása. A merev általánosítást ezzel felváltotta a megfigyelés és leírás, továbbá „a normatív elemeknek lelki, illetőleg természeti folyamatok keresztmetszeteként, tartamaként, képvetítéseként való értelmezése”¹⁶⁰.

E felismerés persze koránt sem jelenti azt, hogy ezután a jogelmélet, de magának a pozitív jognak a változásait, fordulatait társadalmi-politikai motívumainak feltárásával magyarázná. De mégsem szubjektív idealizmus többé az, hogy bizonyos történelmi jogeseteken keresztül próbálja a jogtételt és a jogesetet összebékíteni, illetve illusztrálni, hogy a jogfejlődést az ilyen „szintézis” segíti elő. Ilyen aspektusból tárgyalja Szókratész és Szent Johanna perét¹⁶¹ és bár műve szellemtörténeti síkon mozog, a történelmiség szempontjának a figyelembevételére lehetővé tette – bármily szerény – világnézeti előrehaladását is.

1943-ban megjelent ugyanis egy újabb műve, „Angol jogelmélet” (Budapest) címen és ezt sokan a felszabadulás után olyan gesztusnak értelmezték, mint – a sztálingrádi csata kimenetele utá-

ni fordulathoz való – jószimatú és konjunkturális alkalmazkodást. Úgy gondoljuk, hogy az ilyen fejlődés láttán jóhiszeműen feltételezhetünk őszinte felismerést is, hiszen pl. Szekfű Gyula – akivel a következőkben foglalkozunk – eléggé reakciós álláspontból jutott el haladó felfogásáig és ha Szekfűnél a Népszava 1941 karácsonyi számában közzétett nyilatkozatától számítjuk a fordulatot, akkor egy 1943-ban megjelent testes – 600 oldalas – könyv esetében is kb. visszamehetünk ennyire a téma felmerülését és a kidolgozásban megnyilatkozó álláspontot illetően.

Ez az álláspont röviden akként jellemezhető, hogy az angol és – tegyük hozzá: nem kis mértékben – az amerikai jogszociológia empirizmusának hatása alatt eljut a történelmi joganyag számbavétele szükségességének a felismeréséig, ami ugyan még nem jelent „neorealista” alapállást, de a tények – nem eléggé rendezett és kevésbé mérlegre tett, elemzett – súlya alatt további orientálódás nyomait mutatja kifelé a szubjektív idealizmusból.

A szellemtörténeti irányhoz való csatlakozása viszont nem engedi meg számára a vulgáris pozitívizmust, keresi azokat a támpontokat, amelyek a tények szubsztanciális összefüggését lehetővé teszik. Így közeledik a természetjogi felfogáshoz, helyesebben ismét közeledik, minthogy – pályája kezdetén éppen Moór hatása alatt – már egy ízben igyekezett szembesíteni a természetjogot a pozitivistá jogelmélettel.¹⁶² Ám éppen ez a visszatérés a tanulságos és mutatja, hogy az ugyanaz a megváltozott társadalmi körülmények között még sem ugyanaz. A 20-as években a pozitívizmus ellen fordulni és a természetjogra támaszkodni még eléggé visszahúzó attitűd: a pozitívizmus úgy, amint a Huszadik Század, a Társadalomtudományi Társaság, Jászi Oszkárék radikális pártja stb. átörököltette – mint majd részletesen taglaljuk – annak ellenére, hogy a marxizmussal szemben retrográd volt, a feudokapitalista Magyarországon előremutató szerepet játszott és a spenceri evolucionizmus, bármennyire vulgáris, kvantitatív jellegű volt, a keresztény-nemzeti ideológia ellenességében jó szolgálatokat tett a haladás számára. Ugyanakkor a természetjog a teológiával való szoros érintkezése és kölcsönössége folytán egyik eszmei támasza volt

a keresztény-nemzeti szemléletnek és még abban a modernizált formában is, ahogyan Moór, mint „negatív természetjogot” kezelte, alkalmasnak bizonyult arra, hogy a logicista felfogás végül irracionalizmusba torkolljon.

A hitleri pragmatista jogfelfogásnak Magyarországon való elterjedésével és gyakorlati érvényesülésével párhuzamosan azonban megfordult a viszony a természetjog és a pozitivizmus között, hiszen felmerült a kérdés: ha nem ismerünk el pozitívjog fölötti transzcendens értékeket, akkor a hitleri uralmi gyakorlat minden borzalmával – éppen a ténylegessége miatt – önmagában, illetve – a német nép érdekszolgálatá által – igazolást nyer. A hitlerizmus naturalista-pozitív jogfelfogásával szembeállítani az „örök” természetjogot, tehát bizonyos mértékig, ha nem is ellenállás, de legalábbis vonakodás a hitleri jogrendszer és jogszolgáltatással szemben, s így a természetjogba való visszahúzódás erőtlen kísérlet a fennálló tagadására.

Hogy ebből a jövőendő aktív szolgálata és az új viszonyok tettekkel történő igénylése legyen, ahhoz nem csak egyéni temperamentum és szerencsés körülmények kellettek, hanem bizonyos közeledési gesztusoknak elfogadása és némi biztatás is szükséges lett volna. Mindezek szerepet játszottak Szekfű esetében, de nem Horváth Barnával kapcsolatban, még annyira sem, mint Moór Gyulánál, aki pedig jóval messzebbről tett közeledési kísérleteket. Így vált Horváth Barna tudományos pályafutása záró aktusává a magyar nép felszabadulása, a fasizmus elnyomása alól.

5. *A Habsburg-monarchiától a népi demokráciáig*

A szellemtörténeti szemlélet és módszer csak érintőleg jelentkezett Horváth Barna jogbölcseleti munkáiban. Ennek az irányzatnak fő képviselője Magyarországon *Szekfű Gyula* (1883–1955) és ez indokolja azt, hogy – annak ellenére, hogy Szekfű nem filozófus, hanem elsősorban történész – részletesebben foglalkozzunk vele, persze azzal a megszorítással, hogy munkássága csak bölcseleti

vonatkozásaiban jön számunkra tekintetbe. Történetírói mivolta szerezte meg egyébként részére az államfilozófusi címet is, amennyiben éveken át szerkesztője volt a Bethlen István elnöklete alatt megalakult Magyar Szemle Társaság által kiadott, a Bethleni-rendszer reprezentatív világnézeti folyóiratának, a Magyar Szemlének. Továbbá történelmi főműve, a hétkötetes Magyar Történet, az ellenforradalmi rendszer vezető kultúrpolitikusa, rövid megszakítással 1932–1942-ig vallás- és közoktatásügyi minisztere, Hóman Bálint (1885–1953) társszerzőségével készült, aki mint háborús bűnös, a váci börtönben halt meg, és mindezen kapcsolatai révén, továbbá mint a budapesti egyetem újkori magyar történeti tanszékének professzora, akadémikus stb. jelentős befolyást gyakorolt a Bethlen-korszak kultúrpolitikájára.

Bethlen lemondása után (1931) a nyílt fasizmus előretörése folyamatában Szekfű egyre inkább ellenzékbe kerül, 1938-ban lemond a Magyar Szemle szerkesztői posztjáról és a hitlerizmus elleni ellenállásában mindjobban a baloldal felé orientálódik. Nevezetessé vált a Népszava 1941 karácsonyi számában közzétett, az antifasiszta értelmiség törekvéseivel szolidarizáló nyilatkozata, majd 1942 óta az antifasiszta Magyar Történelmi Emlékbizottság munkájában való részvétele. A Szálasi puccs után illegalitásba kényszerült, felszabaduláskor pedig az elsők között csatlakozik az új rendszerhez, Magyarország első moszkvai nagyköveteként, majd mint képviselő és az Elnöki Tanács tagja vesz részt a felszabadult népi Magyarország építő munkájában.

Tudományos tevékenységében három korszakot lehet megkülönböztetni. Az első az 1918–19-es forradalomig terjed, amely korszakból való nagy feltűnést és polémiaát keltett „A száműzött Rákóczi” (1913) c. munkája, mely több viszontválaszra késztette, továbbá „A magyar állam életrajza” (Berlin, 1917 németül, majd 1918 elején magyarul is), melyekben reakciós, Habsburg-párti történelemszemléletről és különösen az utóbbi könyvében a szellem-történeti módszer következetes alkalmazásáról tesz tanúbizonyosságot.

A másik periódus a forradalmak leverésétől a felszabadulásig

tart, melyben a forradalomellenesség, az arisztokratizmus, az antiszemitizmus és a Horthy-Bethlen-rendszer ideológiája egyéb tartozékai reprezentánsaként írja említett Magyar Történetének 1458-tól a jelenkorig terjedő munkáját, továbbá a Három nemzedék (1920), A magyar történetírás új útjai (1931), A mai Széchenyi (1935), Állam és nemzet (1942) c. műveit, melyekben azonban fokozatosan előre nyomul korábbi reakciós nézeteit megváltoztató szemlélete.

A harmadik periódus a felszabadulás utáni tevékenységének korszaka, melynek nevezetes irodalmi megnyilvánulásai a Forradalom után (1947) c. kötete, továbbá Az öreg Kossuth (1952) és a halála után közzétett Az értelmiség átállása a felszabadulás idején (1955) c. tanulmányai, melyekre vonatkozólag csupán megjegyezzük – mivel a harmadik periódussal könyvünk célkitűzésének és tárgyának megfelelően már nem foglalkozunk, hogy azokban anélkül, hogy marxistává vált volna, szakított nemcsak korábbi reakciós, majd konzervatív szemléletével, hanem a szellemtörténeti módszerrel is és hogy nem konjunkturális asszimilációról van szó, említsük meg, hogy a Forradalom után c. kötet tartalmazza az 1942–1943-ban a Magyar Nemzetben közzétett „Valahol utat veszítettünk” című cikksorozatot, melyben tanúságot tesz arról, hogy felismerte mind az ország politikájának, mind saját eszméinek, világnézetének zsákutcába kerülését, továbbá arról a történelmi pesszimizmusról, amelybe – kiutat még nem látván, vagy a Szovjetunió vonatkozásában félve tőle – átmenetileg belekerül.

Ami az első periódus nevezetes munkáját, A száműzött Rákóczi-t illeti, annak elméleti bázisa nem jellemezhető azzal, hogy a romantikus-nacionalista történelemszemlélettel egy deheroizáló, pozitivistá nézetet állít szembe. Bár a pozitivizmus nyomokban, illetve annyiban megtalálható nála, hogy nagy gondot fordít a részletek feltárására, de ennek eredményeit lerontja azzal, hogy – miként Mérei Gyula összegezõleg megállapítja – „helyesen feltárt részlet-összefüggésekből helytelen végsõ következtetéseket von le”¹⁶³. E következtetéseket nemcsak személyi motívumok, hívõ katolicizmusa, amelyet minden módszertani és politikai változása ellenére

mindvégig megőrzött, továbbá a bécsi állami levéltárban dolgozó fiatal tudósak az udvarhoz hű előjárói támogatása és ebből adódóan a Habsburgok iránti tisztelete – hanem mindezek befolyása alatt kialakult ama meggyőződése is erősítették, hogy – a kurucodó történetírással ellentétben, a nyugati kereszténység védőpajzsát nem a magyarságban, hanem a Habsburg monarchiában látta.

Ez az alapállása nyilatkozik meg Rákócziról szóló művében, mely azután – az irodalmi polémia fedőszerve alatt – a függetlenség és a Habsburg-pártiság, a 48-as álmodozás és a 67-es kiegyezés késői képviselői közötti harc középpontjába került és az adott történelmi szituációban – közvetlenül az első világháború előtt, amikor az önállóság koncepciója az uralkodó osztálynál irreális alternatívának, sőt uralma kockáratevésének látszott – végeredményben Szekfünek biztosította a győzelmet. A konkrét történelmi tényeken demonstrált védőbástya-elmélet azután általános érvényűvé szélesült „A magyar állam életrajza” c. művében, amelynek vezérlő eszméje, hogy a magyarság fennmaradása annak tulajdonítható, hogy Szent István korában átvette a kereszténységet és a későbbiek során is fennállását a keresztény-germán kultúrközösséghez való tartozása biztosította, hiszen a magyarság önmagában nem állotta meg a helyét sem a tatárokkal, sem a törökökkel szemben és utóbbiak visszaszorítása és a magyar állam helyreállítása a Habsburgok segítségével következett be. Hasonlóképpen a belső okokból való szétbomlást is a Habsburgok akadályozták meg, ami világosan megmutatkozott a 48-as forradalomban, amelyet hiába való vérontásként értékel és a 67-es kiegyezésben látja az állami lét fennmaradásának garanciáját.

Már ebben a művében előtérbe kerül a reformer Széchenyinek és a romantikus-forradalmár Kossuthnak a szembeállítása az előbbi javára, ugyanakkor azonban a 67-es kiegyezésnek is szemére veti, hogy túlságos szabadságot és mozgásteret biztosított a nemzetiségeknek és kaput nyitott a zsidó kapitalizmus előtt. Ami a mi szempontunkból e művel kapcsolatban döntő, hogy már ebben előtérbe kerül a szellemtörténeti felfogás, amely azután a második periódus műveiben uralkodóvá válik. Itt még csak abban mutat-

kozik, hogy a történelem alakulása szerinte idegen eszmék mechanikus átvételére vezethető vissza és ennek a szellemi befolyásnak – a felvilágosodás és a francia forradalom eszmei behatolásának – tulajdonítható a 19. század első felének magyar reformmozgalma.

A szellemtörténeti irány farce-ja aztán az, hogy éppen az orosz 1917-es forradalom, majd a Habsburg-birodalom szétbomlása, az 1918–19-es magyar polgári és proletár forradalom, tehát nagyon is reális történeti folyamatok erősítették meg Szekfűben a szellemtörténeti felfogást, tehát azt, hogy az eseményekben ne objektív törvényszerűségeket igyekezzék felfedezni, hanem mindezt olyan szellemi hatások eredőjének tekintse, amelyek örök transzcendens hatalmak – kollektív szellem, népszellem, erkölcsi erő, végsőfokon isten – akarataira vezethetők vissza. Ez a módszer alkalmasnak látszott arra, hogy az események rugóinak ésszerű feltárása, az okozati összefüggések megmagyarázása helyett irracionális erők működését felvéve misztikus, intuitív „megértéssel” az általános helyett az egyest, a törvényszerűség helyett a tipikusát állítsa előtérbe.

Ilyen tipológiát kapunk „Három nemzedék” (1920) c. munkájában, melyben a mérce, az eszmény, a modell – épp úgy, mint már előbbi munkájában is, ha nem is annyira központosan – Széchenyi István, a „konzervatív reformer”, akinek munkásságában és tragikus sorsában igazolva látja új művének azt a kettős alapeszméjét, hogy a magyarság története, egész folyamán, integráns részét képezte a keresztény-germán kulturális közösségnek és hogy „a liberális közelmúlt a tévelygés korszaka volt”, mely végül is „az 1918. októberi katasztrófába” döntötte a nemzetet¹⁶⁴.

Szekfű ebben a munkájában Széchenyit, mint „az egyetlen keresztény magyar államférfit” mutatja be¹⁶⁵, akinek politikai rendszere egyedül alkalmas arra, hogy a magyar bűnöket, a hiúságot, az önáltatást, a szalmatúzi lelkesedést, a közrestandságot, irigységet és pártviszályt kiirtsák és pedig erény, hazaszeretet és önismeret által. A nemzet azonban nem Széchenyit követte, aki „nem volt híve sem a szabadság, sem az egyenlőség és testvériség elvont ideáinak”¹⁶⁶, és aki „nem a viszonyokat, nem az alkotmányt, a poli-

tikai és gazdasági berendezkedést óhajtá megváltoztatni, tehát nem az objektív, külsőséges, kézzel tapintható magyar világot, hanem a lelkieket, a magyarság egész belső szubjektív világát. Reform munkája elsősorban az egyes magyar lelki diszpozícióinak megjavítására és ezáltal az egyedekből kialakuló nemzeti lélek meg-nemesítésére irányul”¹⁶⁷.

Nem feladatunk, hogy vitába szálljunk e szellemtörténeti néző-pontból adódó torzítással és figyelmeztessünk Széchenyi gazdaság-politikai törekvéseire. Csupán arra szorítkozunk, hogy Szekfű Beöthy Ákos „A magyar államiság fejlődése, küzdelmei” c. munka szerzője liberális felfogását pellengérre állítva, maga állapítja meg, hogy Széchenyi „politikai feladatának elvont eszmék terjesztése helyett a meglévőből kiinduló pozitív alkotó munkát tartja. Széchenyi . . . realista volt, ellensége a Kossuth-tól képviselt idealizmusnak, mely az anyagi jólét gondját másodhelyre téve, mindennek felett szabaddá akarta tenni a nemzetet.”¹⁶⁸ Egyszerűen Szekfű olyan önellentmondásba keveredik, amely miatt hitelét veszti minden további gondolatmenete.

Ez a gondolatmenet aztán arra irányul, hogy a liberalizmus okozta fokozódó hanyatlást a három nemzedék politikáján és során keresztül bemutassa. Az első tragikus helyzetét abban látja, hogy míg „a forradalomnak és liberalizmusnak ideáit a nyugati államokban a nemesség és jobbagyság közt álló polgári osztály, a tiers état valósítja meg”¹⁶⁹, addig nálunk ilyen harmadik rend, polgárság nem volt és a liberalizmusnak az elterjedése Magyarországon olyan felemás helyzetet teremtett, hogy „a formákat átvettük, de nem a szellemet, mely kölcsön nem vehető”¹⁷⁰. A liberális eszmék hordozójaként – ami szintén csak ellentmondásos lehet – „a művelt és vagyonos középnemesség legifjabb nemzedékét találjuk”¹⁷¹ és ez a nemzedék legjobbjaiban, mint Szalay László, Szemere Bertalan, Kölcsey Ferenc, Bajza József – „az emberi ész és értelem teljhatalmában bízva elhitte magáról, hogy a történeti fejlődés törvényeit kiderítheti és az ész uralmának a közéletben biztosításával a fejlődés irányát előre meghatározhatja”¹⁷².

Am ha még nem is látta be, – ami csak később következett el –

hogy mindez csupán illúzió, akkor is az egész eszmélkedés a felületen mozgott, „elsősorban közhangulat volt, az érzések szülötte, mely elvekkel és az adott politikai viszonyok részleteivel, pozitív reformokkal édeskeveset törődött”¹⁷³. E közhangulat nem kedvelte a Széchenyi koncepciónak, amely fokozatosan háttérbe is szorult és a liberális elvek megtestesítője egyre inkább Kossuth és követői lettek, akik „szívük mélyéig meg valának győződve, hogy követelésük a legtisztább liberális tanokból logikusan következik, hogy egyebet nem követelnek, mint amit nagy mintaképeik, a francia, angol, német, olasz államférfiak saját hazájukban természetes, magától értetődő dolognak tartanak”¹⁷⁴.

Szekfü azután azt igyekszik kimutatni, hogy ez a liberalizmus nem egyetemesen európai, hanem speciálisan magyar liberalizmus volt, aminek jellegzetessége – és egyben végzetszerűsége – abban állt, hogy a közjogi vonatkozású kérdéseket élezte ki szélsőséges, radikális szellemben”¹⁷⁵ és – itt elítélőleg – a radikalizmuson van a hangsúly, aminek következményeként állítja be, hogy a liberális eszmék „a művelt középnemesség köréből szélesebb és műveltelemből tömegekre is szétáradtak”¹⁷⁶. Ebből a nézetből következik azután, hogy Szekfü a 48-as forradalmat elítéli, majd az első nemzedék számlájára írja azt is, hogy a zsidóság, „e máramarosi söpredék-tömeg”¹⁷⁷ előtt – az emancipációval megnyitotta a gazdasági boldogulás lehetőségének útját.

Ennek konzekvenciájaképp keletkezett a második nemzedék fő bűne: a liberalizmus és a kapitalizmus összekapcsolódása. A fejlődés eddigi hordozója a köznemesség, mely idegenkedik a tőkés viszonyokhoz való alkalmazkodástól, elszegényedik, a vezetést ugyan kezében tartja, de műveltségben és anyagi helyzetében hanyatlást mutat: „a 40-es évek lángelméi nagyrészt eltűntek”... „Deák, Eötvös, Andrássy még egy évtizedig sem vezethették nemzetüket és utánuk a hanyatló középosztály gyöngé vállaira nehezedtek a magyar politikának belső és külső európai problémái”¹⁷⁸.

Szekfü észjárására jellemzőként csupán megemlíti, hogy szerinte „négy száz éves közjogi történetünknek 67 a tetőpontja” és „a kiegyezés a lehető legnagyobb mértékben biztosítja független-

ségünket. Sokkal inkább, mint 48¹⁷⁹, és ezekután az sem meglepő, hogy újabb vádat kovácsol immár az emigrációban élő Kosuth ellen, aki megváltoztatta „magatartását a nemzetiségekkel szemben, mely homlokegyenest ellenkezik 48 előtti felfogásával”¹⁸⁰, vagyis a dunai konföderáció koncepcióját fejtette ki.

Persze megkapja a magáét a hazatért emigráció is, valamint a terjedőben lévő materializmus, amely nem egyéb, mint „elsékélyesedett liberalizmus” és ez „a hazafiság nevében zár ki minden konzervatív gondolatot, minden új idealizmust és minden pozitív lépésről-lépésre javító kultúrtörekvést”¹⁸¹. Az egész szellemi élet, a tudomány, a művészet lezüllik, az irodalom, amely „félszázaddal előbb nemzeti politikáknak szülőanyja volt, most szolgáló lány és konyhamosogatni jár a fényes klubokba”¹⁸². A politika, a központosítás, a hírlapirodalom, „a kor életének satnya motorai”, irodalmi életünk tele van „idegen, német és zsidó eredetű írókkal, többnyire magyarosított nevekkal”¹⁸³ – íme csupán illusztrációul néhány megjegyzés, amilyenektől hemzseg a Horthy-Magyarország legelőkelőbb vezető szellemisége tollából származó műalkotás.

Nem jár jobban a harmadik nemzedék sem, – s itt is csupán arra a következtetésre szeretnénk utalni, amely e szellemtörténeti módszerrel velejár: mert amíg az *idegen* kereszténység átvételét a legnagyobb vívmányként, a nemzet fennmaradása előfeltételeként értékeli – és mint láttuk, e kereszténygermán szellemiség – eléggé kétesen – nyugati eredete már önmagában is érték, addig az ugyancsak idegen, és pedig kétségtelenül nyugati eredetű marxizmust illető szavainak reprodukálását Szekfű további fejlődése ismeretében és emléke iránti tiszteletből mellőzni kívánjuk.

Am ha már tipológiáról beszéltünk, ne hallgassuk el a „harmadik nemzedék” két pólusának szembeállítását, Tisza István és Ady Endre nevét, akik közül Szekfű szerint az első „az erkölcsi rend képviselője”, a második pedig „az anarchia és beteg dekadencia lantosa”¹⁸⁴. A későbbi történelmi kritika annyiban igazat ad Szekfűnek, hogy a háború előtti Magyarország reprezentánsai valóban ők ketten, – csak éppen megcserélt előjelekkel. De Szekfű nem elégedett meg azzal, hogy olyan szerepet töltsön be, amilyent el-

vakultságában Ady Endrének tulajdonít, hogy: „feketén látó vates, gonoszat hirdető próféta” legyen¹⁸⁵, és álszenten mea culpázzon: „vétkesek és betegek voltunk és vagyunk”¹⁸⁶. Az eredetileg 1920-ban készült művének 1934-es és későbbi kiadásához hozzáfűzött egy ötödik részt „és ami utána következik”, azaz ami „Trianon óta” történt, éspedig immár nem azon a patetikus-romantikus hangon, ahogyan az alapművet készítette, hanem „forró fej nélkül”, „retorikát nélkülöző, száraz előadásban” csupán a tényeket kívánja rögzíteni.

Nos, e tények szerint egy „neobarokk” Magyarország tényei, amelynek sorsáért természetszerűen Trianont teszi felelőssé, az okot felcserélve a következménnyel és revízióra hívó hangját riadónak szánja „a tétlen optimizmus nemzeti veszedelme”¹⁸⁷ ellen. A pesszimizmust nála valóban felváltja az optimizmus, éspedig elsősorban azon az alapon, hogy Széchenyi eddig hiányzott és nélkülözött szelleme feléledt Bethlen Istvánban, „akinek szavaiban bizonyára felismerik a Széchenyi-féle lelki koncepcióját a magyar nemzetiségnek”¹⁸⁸.

Baj, gond persze tetézetten jelentkezik a „megcsonkított” Magyarországon, így a rövidség kedvéért csupán felsoroljuk azokat a feszültségi gócot, amelyek Szekfű szerint akadályozzák a nemzeti egység megvalósulását. Ilyenek: a Nagyatádi-féle földreform ellenére megoldatlan földkérdés, a hírhedt és a népiek által előtérbe állított 3 millió magyar ellátatlansága, az a helyzet, hogy a nagybirtok túltengése ellenére „mezőgazdasági termésünk nagyobb részét mégis csak a kisbirtok állítja elő”¹⁸⁹; a felekezeti kérdés: a katolikusok és protestánsok közötti ellentét kieleződése, aminek gazdasági vonatkozásai előtt (a katolicizmus a „szegény emberek vallása”)¹⁹⁰ minden szellemtörténeti beállítottsága ellenére sem hunyhat szemet, továbbá a „zsidóság és kapitalizmus”, azon való siránkozás és további antiszemita intézkedések követelése, hogy numerus clausus és egyéb – gazdasági, társadalmi megszorítások ellenére – a zsidó szellemiség terjed, tegyük hozzá, hogy a nagyvárosi életformákat és kultúrát általában a tőkés viszonyok következtében előállott társadalmi jelenségeket tévesen

a zsidók ható erejének tulajdonítva. S végül gondot okoz neki az ifjúság is, amely az ő általa felrajzolt eszményképek helyett Ady és Szabó Dezső eszméiben látja a követendő ideált, mellesleg ennek az ifjúságnak a tévelygését mutatja Szekfű szerint az is, hogy a fiatalok „zenében Bartók és Kodály hívei, megvetik a »dalköltészetet« és cigányzenét, mint amely az öregek szerint az igazi magyar zene kifejezője”¹⁹¹.

Ami mind e nehézségek leküzdését – Trianon, ez új Mohács¹⁹² – mélységéből való újrafelemelkedés lehetőségeit illeti, annak alternatíváit „kismagyar” és „nagy magyar” útban jelöli és utóbbi mellett kiállva a következő konklúziót és egyben programot alkotja meg: „nép és hagyomány, magas- és mélykultúra szintézise”, a formalizmussal szemben új spiritualizmus, „mely eltávolodva mozdatlanság és forradalom egyképp veszedelmes pólusaitól, nemcsak szóban és retorikában, de lélekben és alkotásban is visszatér Széchenyi István örök magyar programjához: reform és konzerválás, újítás és hagyomány szintéziséhez, a magyarabb magyarsághoz”¹⁹³. De hogy „ez a Széchenyi reakciós politikai mítosz és nem történelmi valóság”, ahogyan Szigeti József találóan összegezi a Szekfű-féle osztályharcok felett álló Széchenyi „minden magyar sorsprobléma időtlen megválaszolója” alakját és funkcióját¹⁹⁴, az a marxista történelemtudomány új eredményének megvilágításában ma már eléggé kitűnik. Hogy pedig egy nemzeti tipológia tudományosan mit ér, arra fényt vet Szekfű szerkesztésében megjelent „Mi a magyar?” (Budapest, 1939) c. gyűjtemény, melynek feladata, hogy a magyar nép „lelki alkatát” kutassa és típusát megrajzolja.

A komikummal határosak azok az erőfeszítések, amelyek e lelki alkat ősi, eredendő és maradandó attribútumait meg akarják állapítani és az egyes illusztris szerzők a legszélsőségesebb ellentétes tulajdonságokra bukkannak, úgy hogy Szekfű a kötet rezüméjeként maga kénytelen megállapítani „elképesztő ellentétek és még hihetlenebb azonosítások rakétatüzében minden realitás eltűnik, szellemes és szép játékká lesz a nemzeti jellem kutatása”¹⁹⁵ és ha ez ítéletet nem is éppen társszerzőire, hanem külföldi tudósok ha-

sonló törekvéseire vonatkoztatja, a sajátmaga által összeállított anyag megítélése sem sokban különbözik: „Tudományosanabb képzett olvasóinknak – írja mintegy mentegetőzésül – fel fog tűnni a nemzetfogalomra vonatkozó terminológia változatossága: népet, nemzetet egyes szerzők váltakozva emlegetnek és nép, nemzet, nemzetiség, nacionalizmus, nemzet- és kultúrállam fogalmát egyáltalán nem definiálják. Az erre vonatkozó hazai és külföldi irodalom áttanulmányozásából arra jutottunk, hogy mindezen fogalmak értelme rendkívül ingadozó és alig lehet két szerzőt találni, akinek nézetei azonosak volnának”¹⁹⁶.

Így hát lemondunk arról a könnyű munkáról, hogy az egyes szerzők nézeteit, sőt egy-egy szerzőnek önellentmondó állításait szembe-
besítsük – bár köztük olyan nemes szellemek is akadnak, mint Babits Mihály, Kodály Zoltán stb. és mellőzzük azt az elmejátékot is, amelyre a mű ingerel, hogy hasonló vagy még jobb érvekkel alátámasszuk az ellenkezőjét is, mint amit egyesek állítanak, illetve bemutassuk, hogy mindazok az epiteton ornanszok, amelyekkel a magyar lelkialkatot felruházzák, hasonló körülmények között élő, sőt úgyszólván minden más népre is vonatkoztathatók. Csupán mint szimptómát azt a hiú szintézisre törekvést emeljük ki, amely Szekfű saját tanulmányát áthatja, („A magyar jellem történetünkben”), amikor többek között Rákóczi Ferencet és Károlyi Sándort egyaránt a jellem megtestesítőjeként állítja be és annak a sajnálkozásának ad kifejezést, hogy ezek a jellemvonások (egyik oldalról a: „nomádlovas ősök jellemének kivirágzása egy egész gyökeréig nyugati, keresztény-humanista lélekben”, a másik oldalról: az „ősi magyar politikai bölcsesség, a lehetőségeket józanul mérlegelő realizmus embere”¹⁹⁷) – „nem egy emberben egyesítve jelentkeztek, hanem fősvény kézzel darabokra törve és szétszórva. Kuruc és labanc egyik sem lett volna baj, ha az egész nemzet kuruc vagy labanc lehet”¹⁹⁸.

Ezt a nem is legszélsőségesebb példát csupán annak illusztrálására idézzük, hogy bemutassuk: a szellemtörténeti módszer – amely felvesz valamiféle ősi, örök, egyetemes tulajdonságokkal felruházott szellemet és a történelmet úgy tekinti, mint ennek a

szellemnek külső és belső körülmények hatására történő módosulásait, formaváltozásait – milyen egyszerűen gondolja, hogy a történelem menetében elmellőzheti az osztályharc szempontját, viszont hogy ez az elmellőzés nem tudományt, hanem csupán apologetikus mítoszt teremthet.

Ami pedig Szekfü „fejlődését” illeti, bizonyos illúziókat ezzel kapcsolatban szét kell oszlatni. E fejlődés alapja „a történelmi osztályok” Magyarországtól a „népi” Magyarország felé nem a dolgozó tömegek sorsára való rádöbbenés, a társadalmi struktúrának a kizsákmányolás „szelídítése” irányában történő átalakításra való törekvés, hanem az adott viszonyok olyan mérlegre tévése, hogy az szolgálja-e a Trianon elleni küzdelmet, a Szent Istváni Magyarország helyreállítását. Ez a vezető eszméje minden elméleti változásnak, így – hogy egyként kirívó példát említsünk – ha korábban élesen bírálta Kossuth „színeváltozását”, Jászi koncepcióját, most ő maga lesz a dunai konföderáció híve¹⁹⁹, mert hiszen ez már ekkor nem engedmény a nemzetiségiek számára, hanem a nemzetiségi területek visszaszerzésének a módja. S egyszerre felleveníti a Szent Istváni államkonceptiót, mely előnyt ad a több nemzetiségi államnak, s e tekintetben odáig megy, hogy elutasítja a „nemzetállam” fogalmát úgy, „amint azt a német, francia és olasz elfogadhatja.”²⁰⁰ „Mi itt a Duna völgyében, az ősi magyar birodalom örököseiként mérhetetlen hanyatlásunkról tennénk tanúságot, ha csatlakoznánk ehhez a felfogáshoz: elárulnók múltunkat, eladnók rossz kufárokként jövőnket, ha lemondanánk arról a történelmi magyar államfogalomról, mely békén, védőleg fogott össze egy évezreden át a magyarral együtt annyi más nem-magyar nemzetiséget! A népiség fogalom, mint államalkotó és határozó tényező, alkalmatlan e térségeken, földrajzi, gazdasági, kulturális tények százai és ezrei mondanak neki ellent.”²⁰¹

Ezért üdvözli oly lelkesen az olasz orientációt, mert hiszen – idézve Ansoldo, Mussolini közírója szavait – ettől várja, hogy „lényeges részeiben helyreállítsák Szent István birodalmát, mely minden magyar ember számára a földi boldogság messiási szimbólumává vált”²⁰². S csak Ausztria bekebelezése után kezd kijóza-

nodni a német orientációból is, amikor ráébred, hogy mit jelent „a német áfium” Magyarország önállósága szempontjából és fordul Öttlik László Pester Lloyd-beli cikke ellen, aki azt akarta bizonyítani, hogy az új magyar, illetőleg ősi magyar felfogás és a Harmadik Birodalomtól hangoztatott népi elv közt nincs eltérés és így e kettő tulajdonképpen egymással nagyobb nehézség nélkül összeegyeztethető”²⁰³, minthogy – mint az ausztriai és szudétanémet területek meghódítása mutatta, – „a német népi elv, egy világbirodalom katonai, gazdasági és propagandisztikus erejével maga mögött nem elégedhetett meg azzal, hogy saját néptöredékeinek igazságot szolgáltatson, eszmei tartalma széles körben óhajt aktivizálódni és más népek viszonyaiba is rendezőleg benyúlni”²⁰⁴.

A hitleri Németország kezéből elfogadott „országgyarapítás” veszedelmeit felismerve, és a háború kimenetelét – Sztálingrád után – egyre világosabban látva immár háttérbe szorul a trianoni probléma, hiszen az előretörő bolsevizmus veszélyével kerül egyre világosabban szembe és az ezzel járó forradalomtól kezdi féltetni nemzetét. Ebben a gondolatkomplexumban élve keresi a történelmi analógiát, és arra a kérdésre a választ, hol vétette el a magyar politika az utat, amely ebbe a zsákutcába juttatta. S így kerül sor a centristák újrafelfedezésére, amiről az a cikksorozata tanúskodik, amelyet 1943–44 folyamán a Magyar Nemzet hasábjain megjelentetett és amelyet „Valahol utat veszítettünk” címen „Forradalom után” c. könyvében a felszabadulás után mintegy önigazolásul és tanulástételül újból közzé tett.

Nos, ezek a cikkek nem annyira „a nyugati demokráciának Magyarországon elengedhetetlen alapjait körvonalazzák Eötvös, Szalay és társai száz év előtti megfogalmazásában”²⁰⁵, ahogyan Szekfü a könyv Bevezetésében írja, mint inkább arra a kérdésre próbál – történelmi példán illusztrálva – választ adni: mit kell tenni az adott helyzetben, hogy elkerüljük az újabb fenyegető forradalmat. A cikkek ugyanis azt demonstrálják – ami egyben eddigi felfogásának revízióját is tartalmazza – hogy mind Széchenyi, mind Kosuth politikája forradalomra kellett, hogy vezessen. A helyes út lett volna a centristák – vagy más néven a doktrinerek – politikája,

amely Szekfű szerint alkalmasnak bizonyulhatott volna arra, hogy „a középkortól megmaradt politikai, társadalmi és gazdasági kötöttségből végképp kibontakozhassék a legkevesebb kockázattal és a visszaesés lehetőségének teljes kizárásával”²⁰⁶.

Nos, a doktrínerek elméletének futólagos ismerete is eléggé alá támasztja, mily jogos az utódok gunyoros elnevezése („doktrínerek”), azaz mennyire hatástalanul, elszigetelten fejtegették a realitások tekintetbe vétele nélküli eszméiket a forradalom előtt és mennyire az új – ellenforradalmi, majd kiegyezéssel – helyzet megideologizálóivá váltak „a forradalom után”, hogy e doktrínerek egyik fő képviselőjének, Kemény Zsigmondnak a 48-as eseményeket dezavualó, önigazoló röpiratának a címével jellemezzük e törekvéseket.

Szekfű – szellemtörténeti beállítottságának megfelelően – anélkül, hogy a „konkrét helyzet konkrét analízise” alapján próbálna párhuzamot vonni a két korszak között – amely párhuzam csupán annyiban áll fenn, hogy a centristák és Szekfű is félték a forradalomtól – megpróbál a centristák néhány eszméjének a felfrissítésével és bizonyára a cenzúrára való tekintettel történelmi ismeretterjesztés gesztusával receptet adni a jövőre, mint kerülheti el Magyarország a közelgő forradalmat, milyen társadalmi berendezkedéssel, a „súlyegyen” politikájával kellene megvárni a veszített háborút követő összeomlást, hogy az ország és a nemzet ne essék áldozatául a bolsevizmusnak.

Amikor ugyanis az etatizmus, a diktatúra, az önkényuralom elvetésével „a szabadság és egyenlőség biztosítékait a demokratikus intézményekben”²⁰⁷ látja, e gondolatmenetet épp úgy lehet érteni a hitlerizmus-fasizmus, mint a proletariátus diktatúrája elleni érvelésnek, és hogy inkább ez utóbbin van a hangsúly, mutatja, hogy olyan „népi Magyarországot” képzel, amely „a szabad községek rendszerén” – értve ezen a földosztást – és a „paraszt-községek ezrein és néhány száz városnak független önkormányzatán”²⁰⁸ nyugszik. A centralisták legvilágosabb fejű és leghaladóbb gondolkodójának, a „literary gentleman” Lukács Móricnak a koncepciójára támaszkodva, mely kritikával fogadja, hogy a „vár-

urak” önkényét a „gyárurak” korlátlan uralkodása váltja fel²⁰⁹, jónak tartja „az egyesülési jog alapelveinek a gyáripari munkásokra való alkalmazását”, mint olyan eszmét, amely „megakadályozza a szegények és elnyomottak pusztító forradalmát”²¹⁰.

Szekfü nyilvánvalóan egyetért Lukács Móriccal, aki „Saint-Simon, Fourier, Owen tanait, a társadalomtudomány egész akkori irodalmát is jól ismerte”²¹¹, és „nem fogadta el a szocialisták és kommunisták ábrándos rendszereit”, melyek mindig kivihetetlenek fognak maradni, és ez szerencse is, mert életbeléptetésük „az emberi nemet monoton, prózai, feszes kaszárnyaéletre kárhoznáttná”²¹² – csak éppen arról feledkezik meg, hogy az azóta eltelt száz esztendő nem csupán az utópista szocializmust meghaladó tudományos szocializmus, hanem a szocialista forradalmat és a szocialista társadalom alapjainak a lerakását is kitermelte. S ha Lukács Móric elképzelései a maga idejében haladóknak bizonyultak – mint pl. hogy „a munkás egyesületeknek legfőbb feladata, hogy tagjaikat részesítsék a gyár hozadékában, a profitban” vagy a „munkás fogyasztási egyesületek”²¹³ létesítése, a „paraszti gazdasági célú szövetkezése”²¹⁴, a demokratikus jogok kiterjesztése, amelyekből „a politikai ítélet alkotására képtelen, műveletlen tömegek zárandók ki, ezek is csak addig, míg meg nem szerzik maguknak a politikai működéshez szükséges műveltséget”²¹⁵ – ám mindezek nemcsak hogy már régen túlhaladtak, hanem egyik-másikuk a kapitalisták időnként felújított kísérletei, hogy „szociálpolitikával” kicsorbítsák a munkásság osztályharcának az élet.

Nem akarunk igazságtalanságot elkövetni és elismerjük, hogy Szekfü cikksorozatának Magyarországnak közvetlen a német megszállást megelőző hónapjaiban, – különösen, amikor a „liberalizmusnak, materializmusnak, etatizmusnak furcsa, szörnyszerű együttéléséről”²¹⁶ beszélt, és rámutatott arra, hogy az „Obrigkeitsstaat”-ban „nincs szó a nép elnyomásáról, abszolutizmusról, vagy diktatúráról, csak arról, hogy a nép nem szokta meg akarata nyilvánítását, esetleg nem tud mit kezdeni szabadságával”²¹⁷ – lehettek (sőt tanúságot tehetünk róla: *voltak*) németellenes kicsengései és öntudatra ébresztő, hívó hatása, – csak éppen e cikkeket tartalmazó

könyve második fejezete címének őszinteségében („Egyetlen menekvés: a forradalom”) kételkedünk, hiszen Szekfű egész életműve – beleértve felszabadulás utáni korszakának lojális magatartását is – arról tanúskodik, hogy éppen a forradalmat tartotta a legkevésbé célravezető eszköznek a magyar nép jövője szempontjából.

A Szekfű által szerkesztett „Mi a magyar?” című gyűjtemény, mely felsorakoztatta Magyarország vezető elméit egy magyar „nemzetkarakterológia” megteremtésére, nem egyetlen megnyilvánulása volt a szellemtörténeti alapon készült tipológiáknak. Ellenkezőleg, mintha csak zsilipnyitónak szánták volna, utána zúdultak hasonló kísérletek, éspedig a legkülönbözőbb álláspontokból és a legellentétesebb célok érdekében. Így Deér József „Pogány magyarság, keresztény magyarság” (Budapest, 1938) c. könyvében Szekfű ama tétele ellen, hogy a magyar történelmet a Nyugattól átvett eszmék reinkarnációjaként kell felfogni, élesen fellép és azt igyekszik igazolni, hogy „a magyar kultúrateremtő nép, amely maga is képes volt új eszméket alkotni és hozzá tudott járulni az európai keresztény gondolatkincshez”²¹⁸. Joó Tibor viszont – ugyancsak szellemtörténeti beállítottsággal, de antifasiszta élel – írja magyar tipológiai tanulmányait (A magyar nemzeteszme, Budapest, 1939, Magyar nacionalizmus, Budapest, 1941, Vallomások a magyarságról, Budapest, 1943). Nem maradnak szótlank a baloldali írók sem, így Illyés Gyula: Magyarok (Budapest, 1938), Ki a magyar? (Budapest, 1939), Veres Péter: Mit ér az ember, ha magyar? (Budapest, 1940), Paraszt sors – magyar sors (Budapest, 1943), – és még lehetne a sort folytatni, de ezeket az írásokat csupán szimptomatikus jellegüknél fogva említjük meg, hiszen publicisztikai célzatuk vagy szépirodalmi formájuk miatt kiesnek tárgykörünkből.

Ellenben részletesebben ki kell térnünk még egy szerzőre, nem csupán azért, mert ő besorolható a „szakfilozófusok” sorába, hanem azért is, mert társadalmi funkciójánál fogva beleillik e fejezetbe – az állam filozófusai közé is. *Prohászka Lajos* (1897–1963) az, aki 1930-tól 1948-ig a budapesti egyetem nagytekintélyű és befolyásos professzoraként működött, 1931-től szerkesztette az Akadémia filozófiai folyóiratát, az *Athenaeumot*, és elnöke volt a Magyar Pedagógiai Társaságnak. Az egyetemen a pedagógia tanszéket töltötte be, de épp úgy, mint Kornis, nem maradt meg az adott keretek között, hanem előadásai tárgykörét kiszélesítette kultúrtörténetté, illetve kultúrfilozófiává. Művei is erről tanúskodnak (Az élet, mint tett és mű, 1926, Vallás és kultúra 1928, Pedagógia, mint kultúrfilozófia, 1929, A hegelianizmus, 1941, A mai élet erkölce, 1944 és a felszabadulás után megjelent kisterjedelmű, de tartalmas műve: Történet és kultúra, 1946).

A nagyközönség érdeklődését azonban nem ezek a művek keltezték fel iránta, hanem „A vándor és bujdosó” (Budapest, 1934) c. munkája, mely nagy port vert fel és élénk polémiát váltott ki, többek között Szekfű Gyulát is ellentmondásra késztette²¹⁹, és Babits Mihály is elutasítja „A magyar jellemről” c. említett tanulmányában.

Prohászka módszerének lényege abban áll, hogy egy-egy népet vagy népcsoportot kollektív személyként kezel, olyanként, mint akinek fő jellegzetessége minden irányban való tevékenységét meghatározza. Azaz a jellemet egy-egy tulajdonságba sűríti és aztán a tulajdonságot a lényegi alkat megtestesítéseképp fogja fel. Így az angol: telepes, az olasz: humanista. S ennek mintájára tekinti a németet: vándornak, a magyart: bujdosónak. A vándorsággal úgy akarja jellemezni a németeket, mint akik önmagukkal örökké elégedetlenül új meg új tájakra és pedig nem földrajzi, hanem lelki, kulturális, sőt metafizikai tájakra törekszenek, akik előtt az elérhetetlenség és védtelenség egyre újabb és újabb távlatokat nyit, a mélység és magasság dimenziói felé, és ha időlegesen eredményre

is jutnak, az sohasem jelent beteljesültséget, hanem csak újabb és újabb célkitűzésekre ösztönzi őket.

Ennek a nemzet-jellemnek a magyar bujdosó nem csak ellentéte, hanem alávetettje is. Prohászka a bujdosó képzetét a kuruckorból veszi és kiterjeszti az egész magyar történelemre, legalább is attól az időtől kezdődően, amikor a magyarság vándorútján megrekedt és letelepedni kényszerült a Duna-Tisza táján. Ebben az új hazában azután, szembekerülve az erősebb népekkel, az önvédelem legcélszerűbb módját, a gyepei közé való elzárkózásban látta, de még itt sem érezvén magát biztonságban, felvette a „bujdosás” magatartását. Mind szószerint, azaz „testileg”, mind szellemileg azóta is „bujdosik az éren, bujdosik a nádon” és ezzel a visszahúzóddással csak felbátorította a környező hatalmakat, amelyek szorongatásai elől egyre inkább magába húzódtak. Ennek a magatartásnak a következménye lett azután a magyar élet „szűkössége”, „a magába kuporodott életmód”, a passzivitás, amelyet Prohászka „finitizmusnak” keresztelt el.

Ez a valóság elől való menekülés azután azzal járt, hogy a magyarság kezdte magát illúziókban ringatni, ezek a képzelgések pótolták a realitást, de nem nyújtottak kielégülést és az eredmény kesergés és tétlenség és végül a „furor hungaricus”, amely ugyan időnként harcba visz, sőt vitézi magatartást is produkál, de a cselekvés mélyén mindig ott rejtőzik a kishitűség, az aggodalom és a harc végső kimenetelének hiábavalóságáról való meggyőződés²²⁰. Ez a kisebbségi érzés sugallja aztán – és itt ütközik ki az a fordulat, amely a kurucos dacosságot, a környezettel való megalkuvás, sőt megbékélés irányába tereli, – hogy a magyar önmagában nem tudja megállni a helyét és a fenyegető erő, amely elől passzív rezisztenciába kényszerül, nem mint leküzdendő ellenség, hanem éppen fordítva, mint követendő ideál, mint minta jelenik meg, illetve amelyre a fennmaradás érdekében támaszkodni kell, amellyel valamiféle sorsközösség alakul ki, mint Babits visszautasítólag írja: „a két jellem, magyar és német, valahogyan megfelel egymásnak, bizonyos értelemben szimmetrikusak”²²¹.

Hogy a magyar nemzetnek ez a rajza bizonyos hangulatot –

talán némileg közhangulatot is – kifejez, nosztalgiát, egy olyan nyugalmas és tétlenséget tűrő helyzet után, amelyben sem a bolsevizmus, sem a hitlerizmus nem fenyegeti történelmi-patriarchális-provinciális létében a magyar nemzetet, az nagyjából – éppen a könyv sikerén és sokféle visszhangján – lemérhető. Ugyanakkor azonban az is bizonyos, amit Szekfű – a koncepciót elutasító – kritikájában találóan formuláz, hogy ez „az egész magyar metafizika... nem alkalmas a magyarság ezeréves fennmaradásának megértésére”²²².

Persze ennek az elméletnek nem az a cáfolata, hogy szembeállítunk vele egy másik elméletet, amely a magyar nép vagy nemzet típusát más motívumokból állítja össze. Maga a kiindulópont a hamis, amely olyan szubsztanciális tulajdonságokat tételez fel, amelyek a történelmi változásokkal dacolnak, maradandóknak, öröknek bizonyulnak, amelyek tehát az állandót képviselik a változókkal szemben. Az már aztán nem is fontos, hogy ahány elmélet, annyi arckép, vagyis az arckép mögött a szerző tendenciája – rendszerint politikai tendenciája – húzódik meg és jelen esetben sincs másról szó, mint Prohászkanak arról a meggyőződéséről, hogy a magyar nemzetnek a hatalmas német nemzetre, N. B. a harmadik birodalomra kell támaszkodnia, ha meg akar állni a történelem viharában.

Am bármennyire úgy él mindmáig a tudományos köztudatban Prohászka alakja, mint A vándor és bujdosó nagysikerű szerzőjéé, elméleti-filozófiai jelentősége – ha ez a jelentőség nem is túlságosan nagy – nem ebből a munkájából, hanem pedagógiai és kultúrfilozófiai munkásságából adódik. Sőt ehhez még azt is hozzá kell tennünk, hogy A vándor és bujdosó alapeszméje – a német hatalom árnyékában való meghúzódás – nem bizonyult tartósan pozitív jellegűnek az ő szemében sem, hanem, persze nem immanens fejlődésként, hanem a hitlerizmus igazi arcának fokozatos megismerése, a háború reánézve rossz kimenetelének a sejtése, majd Sztálingrád után a bizonyossága révén, ez a németekre utaltság egyre kínosabb és a jövőt veszélyeztetőbb színben tűnt fel előtte is,

amely elleni védekezésként a sorsszerű és szubsztanciálisnak tartott passzivitással is szakítani kell.

Erre mutat, hogy még a felszabadulás előtt a háború alatt fel-emelte szavát a militarista szellemű, fasiszta irányú pedagógiai elvek érvényre juttatása ellen. Ez a lépése azonban sem elég erőteljes, határozott, sem pedig a negáción túlhaladó nem volt, hogy ellensúlyozta volna azt az ártalmat, amelyet a német szellem számára folytatott szálláscsinálói tevékenységével – nevezetesen A vándor és bujdosó c. könyvével okozott.

Ami aztán kultúrfilozófiáját illeti, mint általában a szellem-történeti felfogásban, nála is a módszer kérdése áll az előtérben. Ő ezt a módszert akként formulázza, hogy az „a szellemnek mindazon alakzatait, amelyekben lélek nyilvánul vagy lélek lakozott, értékvonatkozásukban kielemezti, ezeket az alakzatokat egymásra vonatkoztatja, s végül egységes totalitásba lezárja”²²³. Ez a megfogalmazás eléggé általános ahhoz, hogy a kultúrfilozófia mint önálló bölcséleti ágazat elkülönítéséhez, meghatározásához kellőképp hozzájáruljon, s éppen ezért külön feladatként adódik, hogy tisztázza egyrészt az értékelmélethez, másrészt a történetfilozófiához való viszonyát.

Kiindul abból a tényből, hogy meg kell különböztetni a szellemi képződmények két fajtáját: az egyik az én-hez kötött, vagyis csupán az egyéni lét keretén belül léphet fel, vagy ahogyan Prohászka triviálisan kifejezi: „egy tett mindig valakinek a tette”²²⁴. E szellemi-lelki-tevékenységi eredmény sohasem tekinthető önmagában, hanem csupán a létrehozótól való függőségében, individualitásából ki nem vetköztethetően és hogy mégsem vész el szubjektív élményszerűségében, az arra vezethető vissza, hogy összehasonlítva más ily jellegű képződményekkel, közöttük bizonyos hasonlóság, tipikusság, struktúranalógia áll fenn, és ez az összefüggés teszi őket egyáltalán „érthetőkké”.

E lélektani jellegből Prohászka a megszokottakon túlmenő következtetést von le: arra mutat rá, hogy „Az Én a maga produktuma tárgyi fennállásában mindenkor felelősségre vonható”²²⁵, amennyiben az erkölcsben, a jogéletben, a nevelésben, a politiká-

ban csupa ilyen felelős komplexumokkal van dolgunk. Ezzel akarja kifejezésre juttatni, hogy bármennyire én-hez kötött jelenségekről, az én teljesítményeiről van szó, azok fenomenológiai értelemben tárgyaknak tekinthetők, vagyis nem individuális, önkényes, egyszeri, hanem törvényszerűséget, belső szerkezetet felmutató jelenségek, amelyek közös sajátosságát nem valami szerencsés megjelöléssel „subsztenciális felelősségnek”²²⁶ nevezi. A szellemi képződmények másik fajtáját azok a jelenségek alkotják, amelyek nincsenek kötve az őket létrehozó szellemhez, illetve önállósulnak, objektiválódnak, eredetüktől függetlenek és önmagukban tagoltak. Az előbbiekkal szemben tehát „ezek a szellemi objektivációk sohasem tartoznak oda senkihez, akik felelnek értük; tárgyi fennállásuk hiposztazáltságában úgyszólván a maguk külön életét élik, törvényszerű rendjük mindenkor önmagáért felel”²²⁷. Megkülönböztetésül tehát az első csoporttól, amely mint „felelősség” jelentkezik, ezeket az „emberközi” objektív képződményeket, illetve fennállásuk törvényszerű összefüggését „struktúrának” nevezi.

Az a törekvés, hogy a társadalmi (az ő fogalmazásában: kulturális) jelenségek között különbséget tegyen aszerint, hogy én-hez kötött-e vagy sem, csak helyeselhető és a marxista filozófiában – legvilágosabban Plehanovnál – e megkülönböztetés határozott és elnevezésben és kategorizálásban is tisztán felismerhető, amennyiben az előbbieket a szociálpszichológia területére, utóbbiakat az ideológia tartományába osztja be. Prohászka azonban a struktúrák között – a plehanovi ideológiáknak kellene, hogy megfeleljenek – a következőket sorolja fel: egyház, állam, erkölcs, jog, tudomány, technika, művészet, közgazdaság.

Nos, itt nemcsak hogy intézmény és szellemiség keveredik – pl. egyház helyett vallást kellene mondania – hanem objektivációk is szerepelnek, amelyekről nem mondható, hogy személyekhez nem kötöttek. Így az erkölcs csupán személyek cselekedetein keresztül valósul meg – ha csak felületességből az etikát nem helyettesíti e kifejezés, lévén az etika mint az erkölcstről szóló diszciplína, a tudomány, a filozófia tartozéka, tehát az alkotójától függetlenítődött társadalmi objektiváció. Az is kérdés, hogy a közgazda-

ságon az emberi termelői-elosztási tevékenységek összességét, vagy pedig e tevékenységre vonatkozó tant érte-e és nem kétséges, hogy Plehanov helyesebben jár el, amikor az államra és jogra vonatkozólag is külön kategóriát állít fel, hiszen ezek is objektíválódásuk mellett – amelytől külön választandó az állam- és jogtudomány – főleg intézményesedésük révén kerülnek ki a cselekvő személyektől való függőség szférájából.

Persze Plehanovnál mindezek, mint az alapnak megfelelő felépítmény egyes kitevői szerepelnek, míg Prohászkanál csupán vannak és ha nagyon utánanézzünk, mik a meghatározóik, akkor eljutunk a formához, „mint a létezés öntevékeny princípiumához”²²⁸, jelölve annak, hogy a szellemi objektívációknak nem csak hogy nincs reális társadalmi bázisuk, hanem mint tartalmak a forma által meghatározottak. S hogy e fejetetején álló viszony pontosan megfelel az idealista beállítottságnak, és a formát illetőleg ne maradjon kétség az olvasóban, Prohászka leszögezi, hogy „minden forma megvalósulásával világot objektívál... és a formának ezt a telítettségét, lényegének ezt a teljes megvalósultságát nevezem objektív szellemnek”²²⁹.

Prohászka nagy erőfeszítéseket tesz abban az irányban, hogy a maga objektív szellemét megkülönböztesse a hegeli objektív szellemtől, – arra utal, hogy ő e kategóriát inkább az arisztoteleszi eidosz eidón értelemben használja, tehát a formák formájának tekinti, de úgy, hogy ez a forma a lényeg, s így ha a közvetlen forrást keressük, akkor inkább Husserlnél találtuk meg. De hogy a tartalmi lényegtől nem szabadulhat és koncepciója mögött nem annyira a hegeli objektív, mint a hegeli abszolút szellem rejtőzik – amelynek objektívációi a vallás, a művészet és a filozófia –, az kitűnik Prohászkanak saját szavaiból, amikor felismeri, hogy „a vizsgálódásnak az abszolút szellem irányában is folytatódnia kell, ami nyilván a kultúrfilozófia teológiai kiépítését jelentené”²³⁰, és persze, nem megoldás az, hogy egyszerűen kitér ez elől a vizsgálódás elől.

S az is világos, hogy Hegel, aki a vallást is történelmileg fogja

fel, és az abszolút szellemhez képest a teológia istene csupán átmeneti dialektikus mozzanat, bár idealista keretek között, de következetes, míg Prohászka fokozatosan kénytelen visszavonulni az objektívtól a szubjektív felé. Kitűnik ez már „A pedagógia, mint kultúrfilozófia” c. művében is, de még világosabb lesz ez a „fejlődése” akkor, ha tekintetbe vesszük nem sokkal a felszabadulás után közzétett kis munkájának, a „Történet és kultúra” (Budapest, 1946) c. tanulmányának a gondolatmenetét.

Összefoglalóként ugyanis „A pedagógia, mint kultúrfilozófia” c. művében a következőket mondja: a kultúrfilozófia sajátos tárgya az objektív szellem és feladata azoknak a struktúráknak és felelősségeknek vizsgálata, amelyekben az objektív szellem nyilvánul. A történetfilozófia pedig az objektív szellemet fejlődésében, történeti alakulásában követi és ennek a fejlődésnek mibenlétére, megismerhetőségére és végső értelmére próbál rájönni.

Nos, ami a felelősségeket illeti, azoknak a cselekvő egyéntől való függősége, tehát szubjektivitása – Prohászka definíciója értelmében – nyilvánvaló. A kultúrobjektivációkban azonban szintén nem objektív törvényszerűségeket, hanem típusokat akar megállapítani – hogy valóban nem törvényszerűségekről van szó, illetve, hogy ezirányban az olvasóban kétség ne maradjon, kifejezetten is utal Diltheyre²³¹ – azaz ezek az objektivációk legfeljebb csak az alkotó egyén tudatától, de nem általában tudattól független valóságok. Erre mutat az a megállapítása, hogy „a struktúrák *dialektikusan* mozognak”²³² és ismét nagy gondot fordít arra, hogy ezen a dialektikán ne a hegelit értsük, mert abban „fogalmi és reáldialektika egybe esik, ellenben nála „a struktúra fogalmának fent adott értelmezéséből (= logikai jelentéstartalom) szükségképpen következik, hogy dialektikája csak fogalmi lehet”²³³. Ez a dialektikus mozgás „a struktúráknak különböző típusait hozza létre”²³⁴, tehát – kapjuk e végső eredményt: „szellemi tipológiára törekszünk”²³⁵. A dialektikának semmi köze a léthez – állítja –, mert „a lét egyáltalán adialektikus természetű és legfeljebb a róla való gondolkodás válhat dialektikussá”²³⁶.

Ám míg Max Adler, aki hasonlóképpen azon az állásponton van, hogy a dialektika csak az ellentétekben haladó gondolkodás módszere²³⁷, és „a létnek reális ellentétességét... helyesebbnek tartom antagonizmusnak jelölni”²³⁸ – addig Prohászka szerint a valóság „nem ismer ellentéteket, csak folyamatokat, átmeneteket, kibontakozásokat. Az ellentétekben való létrejövés éppen a dialektika útja: eszmék mozgása, ez nyilván, logikai mozgás”²³⁹ és itt mozgásról voltaképpen képleges értelemben lehet beszélni, „mivel az eszmék nem önmaguk „mozognak” és folytatnak párbeszédet, hanem csupán azokban, akik megszólaltatják őket”²⁴⁰.

De Prohászkanál nemcsak arról van szó, hogy a dialektikát csupán a gondolkodásban ismeri el, hanem olyan dualizmusról is, amelynél egyik oldalról van a lét, a természet, amelyben „a mechanikai okság elve érvényesül”²⁴¹ (ezt azután teljesen „zárójelbe teszi”), a másik oldalról pedig a kultúra, amelyben a dialektika lejátszódik. Csak látszólag hasonlít ez a felfogás Rickertéhez, mint-hogy Prohászkanál – legalább is fejlődésének e késői szakaszában – a kultúra tárgya csupán az, ami „tudatunk számára közvetlenül adva van”²⁴², tehát ezek nem „társadalmi tárgyak”, objektív szellemi képződmények, hanem „személyes mozzanatok”, és „a történet és kultúra kapcsolata is az emberi személy magatartásából származik”²⁴³.

Nem vonjuk be vizsgálódásainkba Prohászkanak felszabadulás utáni tevékenységét, tehát „Történet és kultúra” c. munkáját sem taglaljuk részletesen, csupán azért utalunk rá, hogy jelezzük objektív idealizmusának szubjektív irányba való egyre határozottabb fordulását. Így ami korábban még objektív, meghatározó forma volt, azt most felváltotta a „stílus” és a – mint említettük – eléggé bizonytalan „felelősség” kategóriáját, – amelynek lényege mégis az, hogy az ember „cselekvéseért olyan helyzetekben is felel, amelyeket nem ő idézett elő”²⁴⁴ és nemcsak objektív körülményeket feltételez, hanem más személyeket is, akiknek felelősséggel tartozik, – immár itt felcseréli a „lelkiismeret” fogalmával, amely a cselekvő saját személyére irányul. Ez a befelé fordulás, saját ön-

tudatába való visszahúzódás a felszabadulás napjaiban érthetővé válik olyasvalaki számára, aki azt vallja, hogy „a parva sapientia regitur mundus hagyományos szólamának helyességéről ma különösen gyakran alkalmunk kínálkozik meggyőződni”²⁴⁵.

7. A rendszer

S ezzel elérkeztünk ahhoz a filozófushoz, akinek munkássága, bár-hogyan – pozitíve vagy negatíve – ítélik is meg kortársak és utódok, bel- vagy külföldön, minden erényével és hibájával a két világháború közötti hivatalos Magyarország filozófiai reprezentánsának és elméleti csúcsteljesítményének számít. E filozófus *Pauler Ákos* (1876–1933), a 20. század első felének épp úgy egyetlen magyar filozófiai rendszeralkotója, mint ahogy a múlt század-vég, illetve századforduló egyetlen magyar filozófiai rendszer alkotójaként Böhm Károlyt tekintettük. Hogy kor- és pályatársa a budapesti egyetemen, Kornis Gyula – minden fenntartása és kritikája mellett – mint „az új magyar filozófiai rendszer” alkotóját ünnepli²⁴⁶, az természetes; hogy tanítványai és követői, mint Brandenstein Béla, Pauler „Bevezetés a filozófiába” c. művét „kora hatalmas alkotásaként” aposztrofálja²⁴⁷, Halasy-Nagy József pedig azt írja, hogy „e gondolatdóm monumentális alkotás” révén Pauler munkássága nemcsak „a magyar filozófiai konstruáló elemének fényes bizonyítéka”, hanem „nagy része van benne, hogy ma már nem kell szégyenkezni a világ előtt a filozófiában: nem vagyunk e téren oly gazdagok, mint szerencsésebb nyugati nemzetek, de számunkhoz képest nem vagyunk náluknál alábbvalók a szellemnek ezen a terén sem”²⁴⁸; hogy az Überweg V. kötetében a magyar filozófia történetében egyedül Pauler szerepel filozófiája részletes ismertetésével²⁴⁹, mindez eléggé érthető és megfelelőképpen értékelhető.

Am még a legújabb marxista kritika is, amely – M. Zsigmond Anna személyében – olykor nem győz eléggé erélyes szavakban elítélően nyilatkozni, mondván, hogy Pauler sikere „nem elsősor-

ban tudományos nivójának és különösen nem eredetiségének köszönhető”, hiszen „bármely filozófiai diszciplínát vegyünk is szemügyre, azt látjuk, hogy Pauler minden esetben csatlakozik valakihez, valamely irányzathoz, vagy valamely irányzatokhoz”²⁵⁰, mégis legalább a logikát kiveszi „ebből az eklekticismusból”²⁵¹, és elismeri, hogy „logikai mondanivalója önálló jelentőségű, amennyiben a bolzanói–husserli tiszta logikai iskola konzekvens platonista logikává való fejlesztése az ő nevéhez fűződik”²⁵².

Nem szólva arról, hogy maga az a tény, hogy M. Zsigmond Anna a gyökeresen megváltozott társadalmi körülmények ellenére – egy elmúlt korszak hű filozófiai tükörképéről – az egész eddigi Pauler-irodalom legterjedelmesebb monográfiáját produkálja, e filozófia jelentőségét és bizonyos mértékű időállóságát mutatja, mások – és éppen nem alaptalanul – Paulernek „önállóságát és eredetiségét” emelik ki²⁵³, akitől „távol áll minden lapos eklekticismus”²⁵⁴, hiszen ellenkezőleg, olyan ez a rendszer – „belső szilárdsága, valamennyi részének összeilleszkedése és zártsága”²⁵⁵ révén – „mint egy gótikus palota, melynek minden részén az utolsó kis ornamentumig egy stílusnak motívuma uralkodik”²⁵⁶.

Az ellentmondásos véleményeket tetszés szerint lehetne szaporítani és bár tisztában vagyunk vele, hogy Pauler filozófiája megítélésénél az előzetes világnézet nagy szerepet játszik, minden lelkesedés és elítélés, dicséret és gáncs közös vonása, hogy jelentős életműről van szó, mely tehát joggal igényelheti, hogy az adott keretek között is az eddigiekhez képest részletesebben szóljunk róla.

Pauler Ákos ugyan úgy szerepel, mint aki az uralkodó politikai rendszer egyik legfontosabb ideológiai támasza és, mint látni fogjuk, filozófiája valóban kora hű tükörképe és eszmei sugalmazója, tehát méltán foglal helyet, sőt első helyet „az állam filozófusai” között, ez nem jelenti azt, hogy ő maga az egyetemi katedrán, az akadémián és a filozófiai élet más fórumain kívül saját személyében politikai funkciót vállalt volna. E funkciót áttételesen, de annál nagyobb intenzitással maga a filozófiája végezte el. Hogy a „nyílt politizálástól” – elődei politikai szereplésének túlsága

miatt-e, vagy egyéni temperamentumánál fogva – visszaretten, abból persze nem lehet világnézetére vonatkozólag következtetéseket levonni és hogy – ellentétben egyes kortársaival – drasztikusabb kifejezésekre sem ragadtatta magát, az önmagában még nem jelenti, hogy esetleg haladóbb lett volna azoknál. Személyét illetőleg egyszerűen tudomásul kell venni, hogy a környezetében élő Halasy-Nagy József helyesen ítéli meg őt, amikor azt írja: „Kevés embert ismertem, akiben az aktív élet sikerei és a közélet kitüntetései iránt nagyobb közöny élt volna, mint Pauler Ákosban. Csak a tudós körökből származó elismerés iránt volt fogékony, egyébként sztoikus nyugalommal nézte az élet javait és a társadalmi pozíciókat egyaránt”²⁵⁷.

A cinikusok persze erre azt mondják, hogy családjá körében könnyű volt neki mérlegre tenni a politikai pályával járó esendőséget és a dicsőség efemer jellegét és látnia azt a különbséget, amely fennáll a mások karrierjét és érdekeit kevésbé érintő, dolgozó szobájába visszavonuló tudós és az agórán ágáló politikus megbecsülése között. Hiszen nagyapja – Pauler Tivadar – nemcsak egyetemi tanár, akadémikus és jogtudós, hanem vallás- és közoktatásügyi, majd két ízben hosszú éveken keresztül igazságügy-miniszter volt, apja – Pauler Gyula – pedig szintén akadémikus, az Országos Levéltár igazgatója és jelentős történetíró. Pauler Ákos előtt tehát minden út nyitva állt és így pályaválasztásánál, amennyire egyáltalán lehetséges, nála a legnagyobb mértékben érvényesülhetett saját kívánsága, hajlama, kedve, vonzalma.

Budapesti egyetemi tanulmányainak befejezése és a filozófiai doktori cím megszerzése után egy évet a leipzigi, egy másikat a párizsi egyetemen tölt, hazatérése után mindjárt (1902-ben) magántanárrá habilitálják, egy ideig a pozsonyi jogakadémián, majd a kolozsvári egyetemen tanár, 1915 óta pedig a budapesti egyetemen működik, mint professzor. 1910-ben levelezőtag, 1924-ben akadémikus lesz. Életrajzírói egyetértenek abban, hogy pályája kezdetén a pozitivizmus hatása alá kerül, de míg a konzervatív (Kornis, Halasy-Nagy) és neotomista (Schütz Antal, Bencsik Béla) filozófustársai ezt a korszakát „ifjúkori eltévelyedésnek” minősí-

tik²⁵⁸, addig M. Zsigmond Anna szerint „a pozitívista korszak volt Pauler egyetlen viszonylag pozitív korszaka”²⁵⁹.

Szerintünk mindkét felfogás téves. Mindenekelőtt legalább is túlzás azt állítani, hogy Pauler „mélyen vallásos szellemű” nevelésben részesült²⁶⁰, hiszen apja Comte híveként írta nevezetes történeti munkáit, de e közvetlen hatások mellett az alól az általánosan uralkodó szellemi áramlat befolyása alól sem vonhatja ki magát, amely a századforduló szellemi életét jellemezte. S ez nem divat volt, hanem mélységesen összefüggött a millenniumi idők polgári fejlődésével, amikor a feltörő burzsoáziának érdeke fűződött a spenceri evolucionizmushoz, a természettudományok vívmányainak érvényrejuttatásához és a comtei „pozitív” korszak, az „ipari társadalom” megvalósulásához. Természetesnek kell tehát találunk, hogy a szűkebb családi körben és a társadalom haladó rétegeiben egyaránt hatékony pozitívizmus szellemében írta a leendő filozófus egyetemi disszertációját, „A természet-philosophia fogalmáról és feladatairól” (Budapest, 1898).

De már ebben megnyilatkozik a másik, a századforduló táján nálunk is előtérben álló filozófiai irány, a neokantianizmus és így lesz Pauler disszertációjának vezető gondolata: „A természetfilozófia tulajdonképpen feladata: ismeretelmélet és természettudomány összekapcsolása” (Budapest, 1898)²⁶¹. A két filozófiai irány összekapcsolása nyilvánul meg a metafizika elutasításában, mint olyan felfogásban, amely azt hirdeti, hogy a megismerés „oda is hatolhat és realitásokat felfoghat, ahová a tapasztalat tartalma nem kíséri és nem kísérheti”²⁶². Hasonló gondolatokat fejteget „Az ismeretelméleti kategóriák problémája” (Akadémiai Értesítő, Budapest, 1904) c. munkájában is, mondván, hogy „A kritikai filozófiának le kell mondenia mindenemű metafizikai monizmusról, ha valóságot, s nem szegényes fikciókat akar megismerni”²⁶³.

A pozitívizmus gazdagította az elméletet azzal, hogy ráirányította a figyelmet a genezis elvére, arra, hogy az élet milyen kezdetleges formákból bontakozott ki és hogyan jutott el azokhoz a bonyolult jelenségekhez, melyek az ember egyéni és közösségi-társadalmi életében jelentkeznek. Ez az elv diktálta azt a megismerést

is, amely az erkölcsben is – bár komplikált és magasrendű, de – életjelenséget lát. Amennyire alkalmas volt azonban ez az elmélet arra, hogy gátat vessen a metafizikai fantazmagóriáknak, olyannyira felkeltette a veszélyt, hogy minden megismerés viszonylagosságának a természetére és arra az eredményre jusson, hogy „szigorúan véve az abszolút igazság fogalma ellentmondást zár magába”²⁶⁴. Ez az általános relativizmus azonban végeredményben minden megismerés zsákutcája és a pozitivizmus természettudományi beállítottságának a visszaszorítása, illetve „helyére tévése” és a neokantianizmus – különösen a Windelband–Rickert-féle badeni iskola – törekvése, hogy értékefilozófiája révén áttörje a singularizmus-szubjektivizmus korlátait és az általános érvényesség talajára helyezkedjék, segítette Paulert abban, hogy a relativizmust legyőzze.

Alapvető eszméje ebben az időben így alakul: lehet, hogy az eredet, a forrás olyan közvetlen és reális szükségletekből adódik, ahogyan azt a biologizmus, az evolucionizmus stb. tanítják; ám ha egyszer valami létrejött, nem bizonyos, hogy maga az eredmény is csak átmeneti, elmúlásra ítélt, azzal, hogy van, már sorsa is megpecsételődőtt. A valóság egyes jelenségei ugyanis olyan attribútumokkal ruházódnak fel, amelyek ellentmondanak a mulandóságnak.

Első lépésként ezeket az attribútumokat, mint értékeket, érvényességeket a neokantianizmus útmutatásai alapján egyelőre csak az esztétika és etika területén fedezi fel a maga számára és már „Az ismeretelméleti kategóriák problémája” c. művében így ír: „Akármint is gondoljanak az esztétikai vagy erkölcsi érzelmek időbeli létrejövéséről vagy ezek lélektanáról, a szép és jó egyenlőképp szép és jó marad. Rafael képei szépek maradnak, s mit sem veszítenek benső értékükből, ha az esztétikai gyönyört akár Darwinnal a nemi életből származtatom, akár Platonnal égi eredetűnek is valom . . . Így vagyunk az erkölcsi értékekkel is. Az önfeláldozás nem marad, vagyis valódi értéke nem érintetik az által, ha a létért való küzdelemből származtatjuk, akár isteni eredetűnek valljuk”²⁶⁵.

Még az etikai érték – mint a biologizmus-pszichologizmus-relativizmus – leküzdésének porondja, szerepel elsősorban „Az etikai megismerés természete” (Budapest, 1907) c. művében is, de már felmerül a gondolat, hogy a megismerésnek a lelki folyamat, mint pszichológiai aktus nem a lényege, hanem még mielőtt ez a folyamat megindul, olyan előfeltételek szükségesek, amelyek nem pszichológiai, hanem logikai természetűek és ezek teszik lehetővé, hogy a megismerés maga értelmet nyerjen. E belátás nem teljesen immanens fejlődés eredménye, hanem hozzájárult ehhez a Bolzano-Brentano-Husserl-féle irányzattal való megismerkedése és különösen intenzív lehetett – legalább is Halasy-Nagy plasztikus ábrázolása erről tanúskodik”²⁶⁶ – a vak és világtól visszavonult Brentanóval való személyes érintkezésének hatása, aki őt Bolzano mellett Leibniz, Platon, Arisztotelesz tanulmányozására is biztatta. „Neki ez a mester valóban felszabadítója lett, akinek ébrenlétére új utakra tért” – írja Halasy-Nagy²⁶⁷. Így készültek el mintegy előtanulmányokként „A logikai alapelvek elméletéhez” (Akadémiai Értesítő Budapest, 1911), majd „A fogalom problémája a tiszta logikában” (Akadémiai Értesítő Budapest, 1915) c. tanulmányai és „A modern logika irányai” (Magyar Fil. Társ. Közl. 1913) c. számvetése, melyek alapján végülis elkötelezte magát a „tiszta logika” irányához és mintegy programjául tűzte ki egy ilyen logika egységes rendszerének kiépítését.

Nem térítették el e programtól, hanem inkább annak kiszélesítésére készítették azok a történelmi események, amelyek aztán további munkálkodását megszábták. A háború utáni, 1918-as polgári, de különösen az 1919-es proletár forradalom eseményei ráébresztették arra, hogy mily értékesek és mily veszedelemben foroghatnak azok a társadalmi privilégiumok, amelyekben osztályhoz tartozósága és családi körülményei folytán részesült és amelyek oly kivételes helyzetet teremtettek a számára. Ezek az élmények természetszerűen nem ebben a közvetlen egyéni érdekszférában jelentkeztek nála, hanem a keresztény humanizmus féltésének mezébe öltözöttek, aminthogy sokszoros áttételeken keresztül elvont elméleti lecsapódást kell látnunk a forradalom utáni filozófiai

műveiben is, melyek végső értelme és funkciója mégis a Horthy-Bethlen-féle ellenforradalmi konszolidáció eszmei igazolása lett.

Halasy-Nagy József is világosan látja ezt az átalakulást: „A bolsevizmus nyomán Paulerben a szokatlan aktivitás vágya ébredt. Lelki szenvedései harcos egyéniséggé formáltak”²⁶⁸. Persze nem egyszerű és direkt apológiára vállalkozott Pauler és túlságos szimplifikálás M. Zsigmond Anna részéről, aki 1959-ben készült Pauler Ákos tanulmányában így ír: „a Magyar Tanácsköztársaság ideológiájára adott tudatos válasza a „Bevezetés a filozófiába” c. műve, amivel a megtépázott katolikus félféudális burzsoázia világnézetét szándékozott jogaiba visszaállítani... a tudományos látszatot megőrizve igyekeztek (Pauleren kívül Szekfű Gyula és Moór Gyula) a tudományos életbe visszacsempészni és uralkodóvá tenni mindent, ami elavult, ami reakciós, ami szöges ellentétben állott a kor tudományos színvonalával”²⁶⁹. Az igazság és teljesség kedvéért ehhez hozzá kell azonban fűznünk, hogy M. Zsigmond Anna: „A tiszta logika alapkérdései” 1965-ben megjelent művében már szordinósabban fejezi ki magát és ha véleményét alaptámasztást is adni: „Pauler Ákos – írja – akkor vált a tiszta logika hazai képviselőjévé, amikor erre ezen irányzat általában már lehangyatlott. Ennek oka a külső és a belső társadalmi tényezőkben, az elmaradottságban és az ideológiai szellemi reakció megújódásának szükségletében keresendő”²⁷⁰.

Nos, ha pontosak akarunk lenni, akkor Pauler filozófiájában azt a szellemi törekvést kell látnunk, amely általánosságban a fejlődés elvével szembe az örök és változatlan értékek rendszerét állítja – ami nyilvánvalóan annak a burzsoáziának az életérzését juttatja kifejezésre, amely a hatalom birtokában azt megőrizni igyekezve ellene szegül minden rajta túlhaladni akaró törekvésnek, – konkrétan pedig nem a proletárdiktatúra közvetlen bukása utáni ellenforradalom terrorisztikus korszakát akarja megideologizálni – éppen ezért nem lehet egyetérteni M. Zsigmond Anna megállapításával, hogy „Pauler ugyan nyíltan nem dicsóíti a véres erőszakot és a véres megtorlásokat, sőt látszólag fellép ellenük,

kimondatlanul azonban mindez belefért a humanizmus pauleri fogalmába”²⁷¹ – hanem annak a Horthy–Bethlen-féle periódusnak adja eszmei megalapozását, amely visszaszorítja a nyílt terror erőit és külsőségekben a nyugati demokráciákhoz alkalmazkodva, azoktól segítséget várva próbálja a magyar szupremáciát biztosítani a Duna völgyében. (Csak midőn ez nem sikerül, tolódik el a politika – immár Bethlen nélkül – ismét a nyílt fasizmus irányába, de ezt már Pauler sem éri meg, hiszen Hitler uralomra kerülésének kezdeti korszakában, 1933 nyarán hal meg.)

Ezzel azt igyekszünk hangsúlyozni, hogy Pauler az egészet átfogó és a pillanatnyi jelenségeken túltekintő gondolkodó volt, hiszen a „Bevezetés a filozófiába” c. főműve első kiadása 1920-ban, tehát még a terror napjaiban jelent meg és így félreérthetetlen az a lényegi alaptendencia, amelyet találóan formuláz meg Halasy-Nagy az Athenaeum emlékszámában az elhunyt Pauler e művére visszatekintve: „Az önmagát kiélni vágyó és a hatalom mámorában tobzódó egyénnel szemben a platonizmus épp úgy, mint az Egyház a rendet, a tekintély tiszteletét és az örök értékek hierarchiáját és szerető szolgálatát követeli. Itt van az ok, amiért Pauler platonizmusa és krisztianizmusa is annál magasabbra lángolt, annál határozottabbá vált, minél tisztábban látta közöttük a hazugságok uralmát és az egyéni önkény terpeszkedését”²⁷².

A „Bevezetés a filozófiába” szerény címe nem fedí a tartalmat, hiszen ez a mű a foglalatok egész filozófiai rendszerének, melynek csupán egy részét – a „Logiká”-t (Budapest, 1925) fejtette ki később külön részletesen és a rendszer befejező részének, az „ideológiának” egyes részleteinek bővebb, töredékekben maradt kifejtése jelent meg halála után összegyűjtve „Tanulmányok az ideológia köréből” (Budapest, 1938) címen.

A „Bevezetés a filozófiába” a bölcsélet mindenhatóságát, a szaktudományokkal szembeni elsődlegességét hirdeti. Minden tudományos tételt le lehet vezetni filozófiai alaptételekből – állítja – egy filozófiai megállapítás logikai alapját soha sem nyújthatja a tapasztalás, csak fordítva: a filozófia igazolja a tudományos tapasztalat eljárását, a tapasztalat csak megvilágíthat valamely

filozófiai tételt. A filozófia tehát nem a tapasztalati tények, tudományos eredmények általánosítása, hanem a végső előfeltevések tudománya.

Tárgya az a probléma, amelyhez minden szaktudomány valamiképpen állást foglal, anélkül, hogy azt felvetné és ez nem más, mint az igazság mibenlétének a kérdése. A szaktudományok ugyanis abból az előfeltevésből indulnak ki, hogy valóban megismerhetünk bizonyos igazságokat, ám maga ezeknek a természetét és határozmányait nem kutatja, de nem foglalkozik azoknak a gondolkodási és kutatási szabályoknak megismerésével sem, amelyek révén ezek az igazságok elérhetők és megkülönböztethetők a téves állításoktól. A szaktudományok tehát nem nélkülözhetik a logika segítségét, melynek feladata, hogy „az igazság általános természetét, vagyis az igazság egyetemes határozmányát, s a gondolkodásunk számára ebből folyó normákat állapítsa meg”²⁷³.

Ez eljárásunk során azonban nemcsak arra az előfeltevésre építettünk, hogy van igazság és hogy azt – legalább bizonyos mértékben – megismerhetjük, hanem azt is feltettük, hogy az igazságra törekedni emberi kötelesség. Ennek a feltevésnek a megvizsgálásával, vagyis az emberi cselekvések értékelésének végső elveivel foglalkozik az etika. A tudomány azonban amellet, hogy gondolat és cselekvés, egyúttal az emberi szellem alkotása is, amelyet nemcsak helyeslünk és becsülünk, hanem amely tetszik is nekünk; azaz az igazságok harmonikus összerendeződéséből előálló alkotás értékének vizsgálatával az esztétika foglalkozik. A tapasztalati tudományok előfeltevései közé azonban nemcsak logikai, etikai és esztétikai tételek érvényessége tartozik, hanem olyan tételek is, amelyek a létező világ, s általában a létező dolgok egyetemes határozmányaira vonatkoznak. Ezekkel foglalkozik a hagyományos értelemben vett metafizika. S végül – fejtegeti Pauler – mindezen túl szükség van egy olyan legegyetemesebb tudományra, mely a „dolog” általános elméletét dolgozza ki, értve a dolgon mindazt, „ami egyáltalán valami”²⁷⁴ – és ezt az elméletet nevezi ideológiának, amelynek részei aztán a fenomenológia, viszonytan, kategóriatan és értékelmélet. Mindezen diszciplínák egységes rend-

szerbe foglalva a „tudományos filozófia”²⁷⁵ és így a filozófia – írja „azon osztályokat vizsgáló tudomány, amelyek fennállása előfeltétele a szaktudományoknak”, röviden: „a legegyetemesebb osztályokról szóló tudomány”²⁷⁶.

A filozófia a tudományok rendszerében csak egy – bár a legfőbb helyet foglalja el, mellette vannak még a matematika és a „valóságtudományok”, mint a természettudományok, a történelem, a lélektan stb., de a viszony közöttük az, hogy a valóságtudomány a matematikára és mindkettő a filozófiára támaszkodik. Ennek ellenére megkülönbözteti őket egymástól az alkalmazott módszer, amennyiben Pauler szerint a valóságtudományok módszerüknél fogva induktív tudományok, értve indukción nem az egyesről az általánosra való következtetést, mint általában a logikusok állítják, hanem olyan eljárás, „midőn tapasztalati adottságok elemzése alapján ismerünk meg valamely egészet”²⁷⁷. Ezért mondja azután Pauler azt, hogy az indukció nem egyéb, mint tudományos tapasztalás és megkülönböztet általánosító, individualizáló, illetőleg tipizáló indukciót, mely utóbbit Pauler szerint a történelemtudományok alkalmazzák.

Ezzel szemben a matematika módszere a dedukció, amelyet ugyancsak ellentétben a szokvánnyal, nem úgy definiál, hogy az az általánosból az egyesre következtet, hanem olyan fogalmakkal operáló eljárás, amelyek „érvényükben függetlenek a valóságtól”, azaz „elménk szintetikus tevékenysége révén fedeztük fel őket”²⁷⁸. S végül: a filozófia sajátos módszere a redukció, amely „bizonyos fogalmak és ítéletek végső előfeltevéseit nyomozza, tehát következményről előzményre halad”²⁷⁹. Az indukcióval szemben – fejtegeti Pauler – a redukciót az jellemzi, hogy nem a valóságok, hanem az igazságok logikai síkján mozog, tehát nem a tapasztalati világban valósággal működő okok, hanem merő logikai előzmények (rációk) után kutat. A dedukciótól pedig az különbözteti meg, hogy a tételeit nem megkonstruálja, hanem felfedezi, mint végső előfeltételeket.

A reduktív módszer útján jut a filozófia olyan autonóm tételekhez, amelyek logikailag más tételekre nem támaszkodnak, tehát

önmagukban evidensek, nem kell, de nem is lehet már őket bizonyítani. Az ilyen elemi mozzanatokhoz kell jutnunk a filozófiában a reduktív eljárással és az eredmény a filozófia egyes területein ugyanaz, csak Pauler másként nevezi őket. Így a logikában ezek az elemi, végső mozzanatok alapelvek, az etikában és esztétikában alapértékek, a metafizikában őstények és az ideológiában elemi adottságok. Mindezek közös és fő jellemvonása az, hogy „közvetlenül ismerjük fel őket, azaz tudatunkban való felmerülésük azonos elismertetésükkel”²⁸⁰.

Mindhogy valamennyi Pauler által felvetett módszertani kérdésnek rengeteg irodalma van, azokkal való szembesítésre vagy Pauler nézeteinek részletes kritikájára nem térhetünk ki e keretben. Mindössze arra mutatunk rá, hogy ha Paulernél a döntő különbség indukció és redukció között abban rejlik, hogy míg „az indukció felteszi a (logikai) princípiumok érvényének elfogadását, vagyis a logikát, és így nem alapozhatja azt meg”²⁸¹, addig a redukció nem, azt kell mondanunk, hogy ez nem áll, mert a redukció épp úgy feltételezi a logikai princípiumok érvényét, mint az indukció – anélkül a „visszavezetés” műveletét sem tudnánk elvégezni – tehát *e tekintetben* a kettő között nincsen különbség. Általánosságban pedig annyit is megállapíthatunk, hogy a redukciót nemcsak a filozófia, hanem számos szaktudomány is alkalmazza, viszont a filozófia is él az indukció és dedukció módszerével, – sőt, mint pl. a marxista filozófia is világosan tanúsítja – az indukció és dedukció egymástól elválaszthatatlan, egymásba szövődő, egymást kiegészítő módszere mind a szaktudományoknak, mind a filozófiának. Ha pedig a filozófia egyes területeit, pl. az esztétikát tekintjük, azt találjuk, hogy maga Pauler sem a redukciót, hanem sokkal inkább az indukciót alkalmazza és az ideológia egyes aldiszciplínáinak a módszertani kérdéseire azért nem hivatkozunk, minthogy Pauler ezeket már részleteiben nem dolgozta ki.

Nem hallgathatjuk el azonban, hogy az egyik aldiszciplína, a fenomenológia, bárhogyan értelmezzük is, vagy módosítjuk a husserli koncepciót, lényege tekintetében *leíró* tudomány és így módszere sokkal közelebb áll az indukcióhoz, mint a redukcióhoz.

A másik aldiszciplína, az értékelmélet pedig jobban boldogul a deduktív eljárással, mint a reduktívvel. Ami tehát Pauler módszer-elméletét illeti, abban nem annyira az eredmény, mint inkább az a törekvés a tiszteletreméltó, hogy a filozófiának sajátos módszert tulajdonítson, – holott a megoldás, amennyiben Platónra igyekezett támaszkodni, elég kézenfekvő lett volna: a dialektikus módszer, amely már Platónnál is megjelenik, idealista mezben pedig kiépül a klasszikus német filozófiában, talpára állítva aztán a marxizmusban. De talán éppen ez tartotta vissza Paulert, hogy ó-görög mesterét és mintaképét e téren kövesse.

Mint említettük, Pauler – külön könyvben is – legrészletesebben a logikát dolgozta ki. A logika feladata szerinte az igazság legáltalánosabb formális meghatározásainak a megállapítása, fennállási módja struktúrájának a kutatása. Ez lesz a „tisztá logika”. Ha aztán arra a kérdésre keressük a választ, miképpen kell gondolkodnunk, ha azt akarjuk, hogy gondolataink az igazság természetének megfeleljenek, alkalmazott logikával van dolgunk. A tisztá logika tehát az igazságot, mint ilyet tekinti, annak merőben szerkezeti sajátosságait vizsgálja, függetlenül attól, hogy vajon az igazságot gondolja-e valaki vagy sem és figyelmen kívül hagyja azoknak a gondolati műveleteknek a természetét és feltételeit, amelyekkel az igazságot elérjük és kifejezzük. A fogalom és ítéletalkotás, a következtetés, a meghatározás, a magyarázat elmélete stb. Pauler szerint nem a tisztá, hanem az alkalmazott logika körébe tartozik és bár az erre vonatkozó taglalásait is átszínezik a tisztá logikájában kifejtett nézetei, az egyes részleteredmények nem sokban különböznek az arisztoteleszi logika vívmányaitól.

Tulajdonképpen a logikai alapelvek, amelyekre tisztá logikáját felépíti, szintén követik a hagyományos logikát és annyiban térnek el tőle, amennyiben ki is hívják maguk ellen a kritikát. Az ismert formális logikai alapelvek helyett ugyanis ő a következő három logikai alapelveket állítja fel: 1. Az azonosság elve (principium identitatis), amelynek korrekciója így hangzik: „minden dolog *csak* önmagával azonos”²⁸². 2. Az összefüggés elve (principium cohaerentiae), amely kimondja, hogy „minden dolog össze-

függ minden más dologgal”²⁸³. 3. Osztályozás elve (principium classificationis), azaz „minden dolog valamely osztály tagja”²⁸⁴.

Amikor a hagyományos logika alapelveiről – az azonosság elvét kivéve – azt igyekszik kimutatni, hogy azok nem alapelvek abban az értelemben, hogy ne lennének olyan igazságok, amelyek náluk egyetemesebb elvből nem igazolhatók, vagyis amelyeket már nem lehet bebizonyítani, – ugyanez vonatkozik Pauler 2. és 3. princípiumára is, hiszen az azonosság elve már implicate állítja az összefüggés elvét is (*ha* minden dolog csak önmagával azonos, *akkor* egy dolog sem azonos más dologgal) és ez nem csupán más kifejezése az azonosság elvének, mint a formális logikában az el-
lentmondás elve, hanem valóságos ítélet, sőt következtetés rejlik mögötte. Ugyanez vonatkozik az osztályozás elvére is (*ha* . . . *akkor* minden dolog valamely osztálynak is tagja) és így az azonosság elvéhez képest a másik kettő legfeljebb valami új aspektusból világítja meg ugyanazt, de nincs másik két alapelvről szó.

Pauler azonban – tulajdonképpen immár metafizikai aspektusból – hozzáfűz a három alapelvhez egy negyediket is, amelyet azonban már ő sem nevez princípiumnak, hanem csupán corrolariumnak, mint amely „hozzátartozik” mindhárom alapelvhez, abban az értelemben, hogy „minden dolognak van valami végső előfeltétele, mely már más dolgot nem bír feltételül, azaz: minden dolog szempontjából kimutatható oly princípium, mely abszolút, mert nincs további feltétele”²⁸⁵. Vagyis mindhárom logikai alapelv közös corrolariuma az a tétel, hogy minden dologhoz, mint feltételezetthez (relatívumhoz) valami feltétlen (abszolútum) tartozik, másszóval: nincs relatívum abszolútum nélkül – és ezt hívja Pauler: corrolarium correlativitatis-nak.

Hasonlóképpen a metafizikára való kitekintés vezeti gondolatmenetét akkor, amikor a hagyományos logika fogalmát, ítéletét és következtetését átdolgozza a tiszta logika szempontjai szerint. A fogalmat átkereszteli „logizmának”, az igazság olyan elemének, amely önmagában is jelent valamit, azaz gondolkodástól független igazság. Nyíltabban, mint a Bevezetés a filozófiába c. munkájában, a Logikában utal a platoi idea és a logizma rokonságára. „Amit

mi logizmának nevezünk – írja – a platoi ideával sok tekintetben megegyezik. A logizmák összessége épp oly változatlan és mozdulatlan, mint a platoi eszmevilág, de hasonlóképpen tagoltságot, rendszert mutat, melyben bizonyos hierarchiáról lehet szó... a logizmák fennállása, a subsistentiának más nemét jelenti, mint amelyet a létezés mutat... létezése igazságot fejez ki, ti. amennyiben részesedik az eszmék örök világában”²⁸⁶.

A logizma-tanának Pauler nemcsak nagy fontosságot tulajdonít, hanem nagy jövőt is jósol. Lényegében nem csak minden megismerés kulcsát véli ebben felfedezni, hanem ontológiai jelentőségét is hangsúlyozza. Nem is annyira a platonai ideához, mint inkább a leibnizi monaszhoz lehetne hasonlítani, hiszen nemcsak arra utal, hogy – bár a „logizma elmélete ma még nagyon fejletlen”²⁸⁷ – már most meg tudjuk különböztetni a logizmában a tartalom és a tárgyon kívül annak körét és relációit, hanem azt is hangsúlyozza, hogy „egy mindent tudó elme, aminőnek az isteni elmét gondoljuk, az összes logizmákat, mint egy nagy és átfogó rendszer tagjait látná: egységes logikai hálózatban tudná minden egyes logizmának a maga helyét kijelölni”²⁸⁸. Vagyis az isteni tudat képes csak átfogni a logizmák teljes rendszerét, totalitását, ami tehát nem egyéb, mint logikainak = szelleminek gondolt világegyetem. Ehhez képest az egyes ember természetszerűen csupán bizonyos szegmentumok vagy vonatkozások megismerésére képes. „Megismerni az összes logizmák tartalmát és viszonyaikat mi emberek természetesen sohasem leszünk képesek”²⁸⁹ – ami azonban már eddig is elért eredmény, az a következőkben foglalható össze: tárgy és tartalom viszonya határozza meg a logizma jelentését, tartalom és kör viszonya vonatkozását, kör és reláció egymásra vonatkozása a logizma rendszertani helyét, mindezek pedig együttesen a logizma érvényességét.

A fogalomviszonyokról szóló hagyományos logikai elmélettel szintén szembeállítja a maga elméletét a logizmák lehető viszonyairól. Kritikájának lényege, hogy a formális logika csak felsorolja ezeket a viszonyokat, de nem vezeti le őket, illetve nem igazolja, ezzel szemben az ő három logikai alapelve „kezünkbe adta

minden logikai struktúra végső gyökerét”²⁹⁰, így azok mindegyike „egy-egy sajátos fogalomviszonyt involvál”²⁹¹. Éspedig az azonosság elvéből az inhaerencia, az összefüggés elvéből a koordináció, az osztályozás elvéből a szubordináció viszonya adódik.

Az ellentmondás elvét illetőleg – amely a dialektikának az alapja, de a formális logika is külön elvnek veszi, ha – mint láttuk – ez így eléggé problematikus, lévén az az azonosság elvének csupán negatív formája, – lényegében kitér a probléma elől azzal, hogy „a negatio – és annak esetei, mint a contradictio és a contrarietas – valójában nem egy sajátos logizma viszonyt jelent a többi között, hanem *minden* lehető logizma viszonyban már benne rejlik”²⁹².

Az ítéletnek a tiszta logikában a tétel (thesis) felel meg, amely nem egyéb, mint logizmákból álló igazság. A tétel alanyból és állítmányból áll (S–P), azaz dualisztikus szerkezetű, ami azonban, ha pontosak akarunk lenni, nem egészen áll, hiszen a teljes formához hozzá tartozik a copula is (S est P), márpedig a copula nem lehet logizma, így maga a definíciója a tételnek sem egészen találó. Végül a harmadik, a következtetésnek megfelelő szillogizmus, mint „tételekből álló igazság”²⁹³ szintén olyan kiegészítő megjegyzésekre szorul, hogy a szillogizmus a hagyományos formális logikában a következtetésnek csupán egyik formája, márpedig Pauler intenciója a formális logika tanításainak átinterpretálását illetőleg nem a szűkítés, korlátozás, hanem éppen ellenkezőleg, érvényességi szférájának kiterjesztése. Ezt a célját azonban nem éri el azzal a helyes meglátásával sem, hogy a szillogizmusnak nemcsak három tagja, azaz nem csak két premisszája, hanem legalább három, de esetleg még több premisszája is van, annak vizsgálatát pedig, hogy a szillogizmus mennyiben képes új ismeretet nyújtani, áttolni a tiszta logika területéről az alkalmazott logika, nevezetesen a „gondolkodástan” területére, tulajdonképpen kitérés a probléma elől, illetve annak elismerése, hogy a „tiszta logika” végeredményben tautologikus jellegű.

Az alkalmazott logikának két területét különbözteti meg: az egyik az említett gondolkodástan, amely arra a kérdésre igyekszik

választ adni, mik a helyes fogalomalkotás, a helyes ítézés és a helyes következtetés sajátosságai, és pedig a megismerés szubjektív feltételeinek oldaláról, a másik az ismeretelmélet, mely a megismerés objektív feltételeit kutatja. A gondolkodástanban arra törekszik, hogy azt, mint a helyes gondolkodás szabálytanát, tehát mint normatív tudományt, élesen megkülönböztesse a gondolkodás pszichológiájától és e különbség eléggé világosnak tűnik azokban a fejtegetésekben, amelyek végső konklúziója az, hogy lélektanilag az ember előbb ítél, semmint világos és határozott fogalmai volnának, sőt ilyen fogalmak éppen az ítéletek nyomán alakulnak ki – ugyanakkor a tiszta logika szempontjából a fogalom (logizma) alapvetőbb, mint az ítélet (tétel), mert hiszen szerkezetileg az ítélet (tétel) áll fogalmakból (logizmákból).

Kevésbé elfogadható – és úgy látszik, hogy a logikai alapelvek, valamint a módszer hármasságából következő hierarchikus felépítésben való következetesség igényére vezethető vissza – hogy az ítéletek kanti ismerettaglaló (analitikus) és ismeretgyarapító (szintetikus) felosztásához egy harmadikat, az autotetikus ítéleteket csatolja, mely utóbbiakról úgy gondolja, hogy – ellentétben a szintetikussal – szemlélettől mentesen teszünk szert új ismeretre. A baj az, hogy Paulernál az analitikus ítéletnek felel meg az indukció, a szintézisnek a dedukció, holott új ismereteket – hacsak valószínűséget is, mivel teljes indukció ritka vagy talán nincs is – inkább indukció, mint dedukció útján kapunk, az autotetikus ítélet pedig legfeljebb csak annyiban különbözik a kanti a priori szintetikus ítéletektől, hogy annak körét Pauler alaposan leszűkíti, minthogy az szerinte azonos a filozófia ítéleteivel, s ezzel az ilyen ítélet csupán az osztályozás logikai elvével függ össze, lévén a filozófia nem egyéb, mint a legegységesebb osztályokról szóló tudomány.

Az ismeretelméletet ismét két diszciplínára osztja: tudományelméletre (epistemológia) és ismeretkritikára (kriteriológia). Az elsőben is megtartja a hármas tagoltságot; eszerint önmagában teszi az ismeretet világossá a definíció, máshoz viszonyítva teszi ugyanezt a magyarázat (explicatio), megfelelő klassziszba osztja

be az osztályozás (classificatio), melyek a hármas pauleri logikai alapelvnek felelnek meg. Ami az ismeretkritika problematikáját illeti, abban a szenzualizmus, empirizmus és kriticizmus bírálataival arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi a megismerés eredete, a szkepticizmus, szubjektivizmus és objektivizmus elemzésével azt kutatja, hogy mi teszi magát a tárgyat megismerhetővé, azaz mi a valóság és a tudat viszonya.

Az eredetet illetőleg Pauler azon az állásponton van, hogy a megismerésnek kiinduló pontja ugyan a tapasztalás, de mivel a létezőkre nézve vannak autotetikus ítéletek, ezek érvénye és tartalma már nem a tapasztaláson alapszik, azaz a lehető tapasztalatok körén kívül fekvő létezőket is megismerhetünk. Egyszóval, a kanti állásponttal szemben Pauler lehetségesnek tartja a transzcendens metafizikát.

A valóság és a tudat viszonyának kérdésében pedig a kritikai objektivizmus álláspontját teszi magáévá. Ezt helyesnek, de logikailag nem teljesnek minősíti, véleményünk szerint azonban interpretációja koránt sem kielégítő. Az érzéki megismerés ugyanis szerinte abban áll, hogy „a megismert objektum hatást gyakorol a megismerő alanyra”²⁹⁴, holott nem a megismert, hanem a megismerendő objektum hatásáról van szó és ebből a hatásból kell visszakövetkeztetni az objektumra, hogy az megismertté váljék. Később az alany és tárgy kölcsönhatásáról beszél, és pedig mint valami őstényről, amely abban leli magyarázatát, hogy az egyik esete a principium cohaerentiae által kívánt egyetemes összefüggésnek. Általában is a valóságot, mint a logikai alapelvek követkelményét állítja fel és sem azt nem fogadja el, hogy az alany függ a tárgytól, ahogyan a materializmus tanítja, sem hogy a tárgy függ az alanytól, ahogyan Kant véli, hanem szerinte „mindkettő egyaránt függ a logikai princípiumoktól, vagyis azokhoz igazodik”²⁹⁵.

Végző konklúziója azután az, hogy „csak az létezhetik, ami logikus”²⁹⁶, ami csupán más szavakkal ugyanazt állítja, mint amit Hegel Jogbölcselete mottójául választott, hogy ti. „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”, – s

ezzel egyben tételezi nem a valóság és tudat kölcsönhatását, ahogyan fentebb láttuk, hanem épp úgy, mint Hegelnél – a szubjektum és objektum azonosságát, amelyet így formuláz: „a tényeknek is van logikájuk és a helyes emberi logika találkozik és azonos ezzel”²⁹⁷. S ezzel világossá válik, hogy – miként Kornis is bizonyos mértékig eldistanciálva magát tőle megállapítja – „mivel a létező világ logikus, s az ész is logikus, a világ metafizikai lényege redukció útján kispekulálható”²⁹⁸.

Mielőtt azonban a Pauler-féle transzcendens metafizika ismertetésére rátérnénk, Pauler rendszer-felépítése sorrendjének megfelelően előbb lássuk röviden etikájának és esztétikájának alapvonalait. Mindkét diszciplína tulajdonképpen a logikának sajátos formái, amennyiben az etika alapelve a jó, és az esztétika alapelve a szép, nem egymástól és a logika alapelvétől, az igaztól független önálló princípiumok, hanem a jó és a szép az igaznak speciális, bizonyos területen érvényesülő megjelenései.

Ami tehát előbb az etikát illeti, az úgy kapcsolódik a logikához, hogy az erkölcsi cselekvésben az igazságra, mint megvalósítandó eszményre törekszünk. Hogy ezt állíthassa, szükséges kimutatnia, hogy sem a hedonizmus nem helyes, amely ugyanis azt állítja, hogy a legértékesebb cselekvés az, amely a cselekvő számára a gyönyört biztosítja, sem ennek szelídebb formája, az eudomonizmus, amely a boldogságot teszi meg az értékelés alapjává. De bizonyítania kell az utilitarizmus, perfekcionizmus és más etikai irányok alkalmatlanságát is arra, hogy erkölcsi cselekvésen a „legértékesebb cselekvést” érthesse és amikor azt az igazságban véli felfedezni, három olyan kritériumra vezeti vissza, amelyekkel szerinte semmi más nem rendelkezik. Ezek: 1. hogy abszolút, 2. hogy nem valamiféle „valóság”, hanem valóság-feletti, illetve kívül áll az egzisztencia világán, 3. hogy olyan, aminél minden lehető értéket már felteszi értékességét.

Az etikai princípiumot – épp úgy, mint a logikait – közvetlenül ismerjük fel, azaz ehhez is redukció útján jutunk, olyan végső alapelvhez, amelyet már másból levezetni nem lehet. Hogy ez a közvetlen felismerés nem pszichikai átélés – bár ilyen mellékvonásai

is vannak – azt azzal igyekszik bizonyítani, hogy az erkölcsi jó érzelmi és akarati mozzanatok mellett elsősorban az ítéletben ragadjuk meg. Hogy azonban ez nem jelent nála intellektualizmust, azt abból láthatjuk, hogy mindenféle ilyen irány ellen fellép és a maga álláspontját „etikai intuicionizmusnak” nevezi²⁹⁹.

Am hogy nem csupán ebben van bizonyos következetlenség, hanem etikája legkülönbözőbb területein is, azt különösen az etikai eszmények taglalásánál láthatjuk. Bár az eszménynek a normával szemben logikai elsőbbséget ad, – Schelerre utalva Kanttal szemben azt állítja, hogy „előbb kell felismernem a jót, hogy tudatára ébredjek annak, hogy azt meg kell valósítanom”³⁰⁰, mégis a normák követéséből jön létre az eszmény. Három alapnormát különböztet meg: 1. Mindenek felett *szeretnünk* kell az erkölcsi jót. 2. Minden erőnkől *törekednünk* kell annak minél teljesebb megvalósítására. 3. Mindenek felett *tisztelnünk* kell azt.³⁰¹ Nos, az erkölcsi jó szeretete a *humanizmus* eszményét eredményezi, a törekvésnek a *kultúra* ideálja felel meg, a tisztelet pedig kettős: öntiszteletből a *becsület*, mások tiszteletéből a *jog* eszménye származik. A jog tehát itt erkölcsi eszmény, míg korábban³⁰² a jogot az etikával, a legalitást a moralitással – Kant módjára – egymással nemcsak szembeállította, hanem még „illegális moralitást” is elismer (ha pl. valaki jóhiszeműleg váltót hamisít, hogy felebarátján segítsen).

Persze ennek a felfogásnak aztán olyan sajátos konzekvenciái is vannak, mint amire Pauler utal, amikor leszögezi: „az ember hivatása nem az, hogy boldog, hanem, hogy jó legyen és ebből folyólag kötelességét teljesítse”³⁰³, még akkor is, ha ez a cselekvőt veszélybe dönti. Vagyis az emberi élet nem önmagában érték, s így tulajdonképpen Pauler azon az állásponton van, hogy fiat justitia, pereat mundus, amivel nem annyira Kanthoz jut közel, aki ezt a tételt helyeslőleg interpretálja az „Örök béke” c. munkájában, hanem egy sajátos – teológiai – fordulattal ismét önmagával ellentétbe kerülve átalakítja az eddig vallott autonóm-etikát heteronómmá mondván, hogy bár „a helyes humanizmus, vagyis a valódi emberszeretet az igazságnak mindennekfelett való szeretetéből

táplálkozik”, ám ez egyenlő azzal, „ha az embert istenért szeretjük”³⁰⁴.

Még erőteljesebb lesz a heteronómítás, amikor a kultúra eszményének taglalására kerül sor. A kultúra Pauler definíciója szerint nem egyéb, mint az igazság szolgálata emberi erő kifejtés által, – csak hogy ezt a szolgálatot az ember bizonyos társadalmi szervezetek létesítése által végezheti eredményesen, melyek a kultúrát védik és terjesztik. Ilyen szervezet aztán: „az *állam* a maga különböző szerveivel, melyeket támogatni és azoknak engedelmeskedni azért erkölcsi kötelesség, mert csak azok segítségével szolgálhatjuk a kultúra védelmét és haladását”³⁰⁵.

Távol áll tőlünk, hogy az olvasóban asszociációkat keltsünk arra az államra vonatkozólag, amelynek „védelme alatt” írta le mind ezeket Pauler, amikor ugyanis, 1920-ban az állam Prónay különítményeivel, Francia Kiss Mihállyal, a britanniás tisztekkel – tehát bikacsökkal és böllérbicskával – éppen a kultúra terjesztésén fáradozott. De ha el is vonatkoztatunk azoktól a közvetlen viszonyoktól, amelyek közepette ez az elmélet született, akkor is az államot és jogot erkölcsi kategóriává tenni és az elvont igazság nevében és a bűn és bűnösség fogalmainak tisztázása nélkül tételezni, hogy „nem igazságtalan a büntettest fenyítés által emberi jogaitól részben vagy egészben megfosztani, hiszen maga az igazságosság is a bűnös bűnhődését kívánja”³⁰⁶ – olyan abszurdumokra vezetne, hogy – mivel az erkölcsiség isten szeretete, és „az erkölcsi élet azonosul a vallási élettel”³⁰⁷ – a vallástalanság, istentagadás a legnagyobb erkölcstelenség, vagyis a legnagyobb bűn, amelynek elkövetőit tehát meg lehet, meg kell fosztani emberi jogaitól. Vajon gondolt-e Pauler akkor, amikor ezt az elméletet felállította arra, hogy ezzel a középkori máglyák felállítását és az inkvizíciós perek megindítását ideologizálja meg?

Az a viszonylagos gondolatszegénység, amely – beláthatatlan tömegű irodalma ellenére – az esztétikát jellemzi, megmutatkozik Pauler esztétikai taglalásában is. Megpróbálkozik ugyan vele, hogy az esztétikai kategóriákat beleillessze rendszerébe, – mondván, hogy az esztétikai elemek kérdésével az esztétikai határozományok

tana foglalkozik, a relációk kérdésének az értékesség felel meg, az osztályok problémáját az eszmények és normák elmélete van hivatva megoldani, s végül az abszolútumot illetőleg az a kérdés, mi az a végső mozzanat, melyet minden esztétikai értékesség feltesz, – de végül ő maga is kénytelen elismerni, hogy az esztétika messze van attól, hogy olyan alapvető tételeket tudna felállítani, mint amilyenek pl. a logikai alapelvek. Vagyis az esztétika nem képes „senki által kétségbe nem vonható egyetemes szabályokat megformulázni”³⁰⁸.

Ezt a belátást igazolják azok a fejtegetések, amelyek nála is találhatók. Feloldhatatlan ellentmondás rejlik ugyanis abban az álláspontban, hogy miként az ember gondolkodik (logika), és cselekszik (etika), ugyanúgy alkot is (esztétika). „Az alkotás épp oly lényeges funkciója az emberi szellemnek, mint akár a gondolkodás vagy a cselekvés”³⁰⁹ – írja, amiből aztán az következne, hogy minden „olyan tárgy, melyet emberi tevékenység hoz létre”³¹⁰, művészeti alkotás lenne. Ám ugyanakkor Pauler geniusról, lángelméről beszél, mint akik a művészet létrehozói, csakhogy sem arra nem tud választ adni, melyek a kritériumai annak, hogy az embereket két részre osztja, közönséges halandó emberekre, akiknek az alkotásai nem művészeti tárgyak és lángelmékre, akiknek az alkotásai viszont azok, sem arra nem képes válaszolni, hogy milyen kritériumok alapján különbözteti meg a közönséges alkotásokat azoktól a művészeti alkotásoktól, amelyek éppúgy a szépség örökkévaló értékének hordozói, megvalósítói, mint az erkölcsös cselekvés a jó, a logikai gondolkodás az igaz érték letéteményesei. Marad tehát az a körbenforgás, hogy a genius alkotása az örök szépség megvalósítója, az örök szépség megvalósítója a genius alkotása. Ebből a bűvös körből azután nem is képes kilépni.

Hasonló nehézségeket találunk azokban a fejtegetéseiben is, amelyek az esztétikai eszmény és norma címet viselik. Az eszmény szerinte a tökéletes műalkotás lenne – és ezt úgy véli, leginkább Wagner összművészete (Gesamtkunst) valósítaná meg, amely egyesíti magában a festészet, szobrászat, zene, építészet, költészet stb. nyújtotta lehetőségeket. De ez sem tekinthető tökéletesnek, mint-

hogy az emberi szellem – még a genius is – szükségképpen egyoldalú – (csak isten nem egyoldalú alkotó), másrészt pedig mert a genius sem magából, illetve a semmiből teremt (ismét csak mint isten), hanem „az előtalált anyag átalakítására kell szorítkoznia, ami teljesen sohasem sikerül”³¹¹.

Ami pedig a normákat illeti – bár elismeri, hogy ezek még nem kristályosodtak ki oly mértékig, mint a logika és etika normái, de amiket felsorol, aligha elégíthet ki bárkit, nemcsak tartalmánál fogva, hanem azért sem, mert ezek egyáltalán nem hordják magukon az esztétikum differencia specifikáját. Így esztétikai normának jelenti ki a műalkotás *érthetőségét* (óvatosan nem közérthetőséget mond), azaz „felismerhető legyen az idegen műélvező számára is, hogy a művész mit ábrázol és mit szimbolizál a műalkotásban”³¹², továbbá a műtárgynak *egységes* kifejezéssel kell bírnia. E normák elismerése lenne a választó vonal Pauler szerint a műalkotás és más alkotás között, mert – írja – „ha még ilyenmű normák lehetőségét sem ismerjük el, megszűnik magának a művészetnek is a fogalma és így többé nincs kritériumunk, melynek alapján a művészeti tevékenységet elválaszthatjuk a nem-művészi tevékenységtől, pl. a cselekvéstől, az ipari munkától, a tudományos kutatástól stb.”³¹³

Nem akarjuk kétségbevonni, hogy van választóvonal vagy kritérium, amely a művészeti alkotást más cselekvésektől megkülönbözteti, de hogy a Pauler által felsorolt kritériumok nem ilyenek, azt nem nehéz megállapítani. Végeredményben ennek elismerése mutatkozik meg abban, amikor Pauler a műkritika tragikumáról beszél, hogy ti. minél inkább iparkodik a konkrét műalkotást normatív szempontoknak alávetni, annál inkább cserbenhagyják a tudományosan kifejezhető normák és annál nagyobb mértékben kénytelen egyéni ízlésére támaszkodni”³¹⁴, ami a műkritika tudományos jellegének a tagadásával válik egyértelművé.

Látszólag könnyebb dolga van atekintetben, hogy előzetesen felállított logikai konstrukciójába beleillesztve a megismerési anyagát – akkor, amikor ez az anyag már kevésbé a valósághoz kötődik, annyira sem, mint a művészeti alkotások. Ez az eset áll fenn meta-

fizikáját illetőleg, amelyben alapbeállítottsága: függetlenség a valóságtól és gondolkodástól, valóság előttiség és időtlenség szabadon érvényesülhetnek. Kategóriái: szubsztancia és abszolútum. Ezekre építve foglalja össze metafizikáját, eddigi konstrukciója mintájára, a következőképp: Az első kérdés, mik a valóság elemei és ezeket az öntevékeny szubsztanciákban látja. A második, hogy e szubsztanciák között milyen összefüggések állanak fenn. Erre a szubsztanciák egyetemes kölcsönhatása a felelet. Harmadszor: milyen osztályokba sorolhatók a szubsztanciák és végül az abszolútum problémája következik a relatívumukból.

A mindenség végső struktúrája is a logikai alapelveknek megfelelő: az azonosság elvének az ember, az összefüggés elvének a világ, az osztályozás elvének az idea. Mindezek összefogója azután a corrolarium correlativitatis: isten, ami egyben azt is kifejezi és a kört bezárja, hogy nincs relatív abszolút nélkül. A két kategória között játszódik le aztán a világfolyamat, amely „nem egyéb, mint egy nagy felszabadulási folyamat és minden szubsztancia öntudatlanul vágyódik ama végső, örök létező után, mely abszolút meghatározója lévén minden változásnak, és mint ennek első kiindulópontja, mozgatója”³¹⁵. Az abszolútum tiszta forma, melyben materiának nincs helye, feltétlen független és abszolúte szabad. Az abszolútumnak ez a függetlensége és teremtő működése „mindenhatóságot jelent, s így csak a feltétlen lénytől várhatjuk a valóság minden fájdalmas konfliktusának végső megoldását: ő a világ megváltója, nem csak teremtője”³¹⁶.

A metafizikának ily mértékű simulása a teológiához, sőt vele való azonosulása felmenti a bírálót attól, hogy transzcendens kritikával kísérje a gondolatmenetet. Paulernek magának az az álláspontja, hogy „a hit alapvetőbb és hatalmasabb komponense lelki életünknek, mint a megismerés”³¹⁷, a hit ellen pedig nem lehet érvelni, lévén az az érzelmek területe, amelyen a logika felmondja a szolgálatot. Különösen akkor, amikor Pauler nem is tesz megkülönböztetést a faith és a belief között – amely megkülönböztetést pedig már Hume-nál megtaláljuk – úgy, hogy az a hit is, amely pl. a külvilág valóságáról való meggyőződésünket diktálja,

azonosul a vallásos hiedelemmel, s e megkülönböztetlenségre azért van Paulernak szüksége, hogy hirdethesse: ez a (vallásos) hit „sokkal közvetlenebbül vezet Isten felismerésére, mint a filozófiai kutatás”. (S csak halkán jegyezzük meg, hogy ha így áll a dolog és a filozófiának is ugyanez a célja, akkor miért van szükség filozófiára?)

A Pauler *filozófiai* erőfeszítései iránti tisztelet mégis arra készít bennünket, hogy – immanens kritikaként – néhány belső ellentmondásra felhívjuk a figyelmet. Így a szubsztancia „öntevékeny valóság, s öntevékeny centrumot rejt magában”³¹⁸. Ebből – legalább is a spinozai *causa sui* értelmében arra lehetne következtetni, hogy Pauler is egyetlen egy szubsztanciát ismer el – erről azonban szó sincs, sőt a szubsztanciák száma szerint több kell, hogy legyen és ezt azzal indokolja, hogy a szubsztancia törekvése kifejtésében akadályba ütközik, ez azonban csak úgy lehetséges, ha a szubsztanciát „valami gátolja a megnyilvánulásában és fejlődésében”³¹⁹, tehát még egy szubsztanciát kell felvennünk, ezek kölcsönhatásban állnak egymással, módosítják egymást, ezzel újabb szubsztancia felvétele szükséges, úgy hogy végeredményben „a világot kölcsönhatásban álló szubsztanciák rendszere alkotja”³²⁰.

E pluralizmus azonban nem szükségszerű, – csak hogy amennyiben egyetlen szubsztancia alkotná a világegyetemet, amelynek öntevékenysége eredményeként a legkülönbözőbb attribútumok és akcidienciák adódnának a megismerés számára, akkor ez a szubsztancia örökkévaló és végtelen kellene, hogy legyen, és főleg nem maradna lehetőség külön az Abszolútum számára, amelynek „fogalma egybeesik isten vallási eszméjével és megfelel a teizmus tanításának, szemben a monizmussal vagy az ateizmussal”³²¹. Vagyis a spinozai szubsztancia következetesen a panteizmusba vezet és elzárna az utat a keresztény dualizmus elől.

Egy további nehézség, illetve ellentmondás Pauler felfogásában, hogy a szubsztancia nála nem azonosítható a világgal – kifejezetten állítja, hogy „a szubsztancia legbensőbb lényegében nem térbeli valóság, azaz nem test”³²², hanem csupán „pszichomorf” természetű „valami”, aminek kétféle határozománya van: mint vál-

tozatlan: forma – ezt attribútumnak nevezi – és mint változó: matéria, ami nem más, mint a kvalitás. Azaz nem egy, de egyféle szubsztancia van, „olyan, amelynek lényege az öntevékenység, tehát amely anyagtalán, pszichomorf természetű”³²³. Ám ha „minden szubsztancia valamiféle tudattal rendelkezik”³²⁴, akkor ez annyit jelent, hogy a szubsztancia lét, ez pedig „azonos a szó legáltalánosabb értelmében vett étellel”³²⁵, márpedig az élőlény „alapfunkciói ontológiai alapfunkciók”³²⁶, és csupán ezekből fakadnak a „pszichikai alaptevékenységek” (érzékelés, törekvés, gondolkodás)³²⁷, így a szubsztanciák eme csoportját – nyilvánvalóan az élet legmagasabb formájú megtestesülését, az embert – nem annyira pszichomorfnak, mint antropomorfnak kellene tekinteni. Ennek alapja pedig mégis a Pauler által a szubsztanciákat illetően megkérdőjelezett test, amelybe – tisztázatlan, hogy az élet keletkezésének mely mozzanatában, fogantatáskor? születéskor? – ez mindmáig vita a katolikus filozófiában – ismeretlen módon, tulajdonképpen csoda folytán bekerül a psziché, mint „valami teljesen új mozzanat”³²⁸, amelyet a testen keresztül ható tényezők csak befolyásolhatnak, de nem teremtenek meg, lévén ez a psziché „halhatatlan”³²⁹. Így állván a dolog, a filozófus nem tehet egyebet a testtel, illetve általánosan fogalmazva az anyaggal, mint – Husserl nyomán – zárójelbe teszi, azaz eltekint tőle, mert megsemmisíteni nem tudja.

A Bevezetés a filozófiába és a Logika c. műveiben kifejtetteket Pauler még tovább szándékozott fejleszteni, – és pedig, mint látható, a teológia irányába, a rendszer befejező részében, az „ideológiában”, amely azonban már nem készült el. Ennek egyes töredékeiből azonban, amelyek, mint említettük, „Tanulmányok az ideológia köréből” címen postumus jelentek meg, kitűnik, hogy itt a létezés már nem a tapasztalati adottságok fennállási módja, mint akár a logikájában, akár a metafizikájában, hanem „merőben formális fogalom és zavarólag hat, ha némely skolasztikus az „ens” (lény) terminust a valami (aliquid, res) értelmében veszi. Az „aliquid” ugyanis a lényegre, s nem a létre vonatkozik, s csak

az abszolút lényben (Istenben) eshetik egybe az esszencia és az „egzisztencia”³³⁰.

Bárminek a létezését megállapítani tehát annyit tesz, mint „a felmerülő tudattartalomban ráismerni a létező egyetemes határozmányaira”³³¹. A létezők nem adottságok, még csak „nem is fajai a lét egységes genusának, hanem különböző jelentései az „esse” (ens) fogalmának”³³², azaz az egyes konkrét valóságok csak jelzői, szimbólumai az idea jelenlétének, s így adottsága függ az én átélésétől és ezzel ezeknek az adottságoknak az objektivitása, tudattól független létezése végleg eltűnik.

Valóban, a létezésnek csak egy értelmét látjuk be közvetlenül, ti. az érvényességet és az értékességet, mint időtlen permanenciát; amit tehát közvetlenül örökkévalónak ismerünk fel, az „ideális”, azaz nem-empirikus, egyetemes tartalom, aminő az igazságok és az értékek. Az egzisztencia (valóság) az egyes, individuális (hic et nunc) dolgok létmódja, az örökkévalóság pedig az egyetemességek létmódja.

Az érték ilyen fogalma azután felmenteni a filozófust attól, hogy bármi vonatkozása is legyen a valósághoz. Az értékeszméhez való viszonyítás tesz valamit értékessé, azaz semmi sem azért önértékes, mert létezik, hanem azért, mert megfelel az értékeszmének. „Az értékesség független a valóságtól”³³³. És így teljes lesz a pauleri theodicea, vagy pontosabb kifejezéssel élve fogalomköltészet, mint annak a társadalmi valóságnak a tükörképe, amely a kapitalizmus monopolista stádiumában is ragaszkodik feudális előjogaihoz, hierarchikus rendű társadalmi struktúrájához, osztályai helyzetének mozgástalanságához, merevségéhez, amelynek uralkodó osztálya úgy védekezik a változás, fejlődés ellen, hogy nemcsak ezt, hanem minden tényleges valóságot tagad, illetve helyébe olyan valóságrendszert igyekszik konstruálni, amely a tapasztalati adottságok feletti abszolút, érvényes és értékes „valóságot” testesíti meg, amelyben a részeknek – osztályoknak – a viszonya egymáshoz örökkévaló és abszolút, megfellebbezhetetlen és megváltoztathatatlan.

Ha ebben az eszményvilágban jól megférnek egymás mellett a

Horthy–Bethlen-féle álcázott fasiszmus és a Pauler-féle neokatolikus platonizmus, – miért ne felelhetne meg a Horthy-rendszer későbbi periódusának, a nyílt fasiszta Gömbös–Imrédy–Szálasi nevekkel „fémjelzett” szakaszának ama Brandenstein Béla báró neoskolasztikus arisztotelizmusa, aki e megfelelést megpecsételte azal, hogy vállalta a nyilas mozgalmat és a felszabadulás előtt „nyugatra távozván” ez idő szerint is egyik tényezője a nyugatnémet kleriko-fasiszta orientációjú katedrafilozófiának.

8. *A Harmadik Birodalom bővületében*

Brandenstein Béla (1901–) osztrák, vagyontalan katonabáró családból származott Magyarországra, kapcsolatait a német tudományossághoz mindvégig megőrizte és fiatalkori rendszeralkotó kedvének lecsapódásai (*Grundlegung der Philosophie*, I. köt. 1926, III. k. 1927, továbbá *Metaphysik des organischen Lebens*, 1928) számára újabb teret biztosít a München–Salzburg-i Pustat klerikális kiadó, mely hozzáfogott, hogy „összegyűjtött munkái” megjelentetésével szolgálja az egyházi reakció világnézeti törekvéseit.

Mint Pauler tanítványa, gyors karriert futott be, budapesti egyetemi tanár, a Magyar Filozófiai Társaság elnöke stb. mivoltában túltett mesterén is, hogy „hivatalossá” deklarált filozófiáját ne csak az állampolitika tényezőivel, hanem az egyházzal is elfogadtassa, újabb munkáit, mint pl. az *Etiká-t* (1938) és *A lét forrásait* (1940) stb. a Szent István Társulat Kiadásában jelentetvén meg, gondosan beszerezve az egyház „nihil obstat”-ját.

Pauler logikai platonizmusával szemben – mint említettük – inkább az egyházban honos arisztotelizmust képviseli, hangsúlyozva, hogy közelebb áll mesterénél a valósághoz, nemcsak elméletileg, hanem abban a törekvésében is, hogy „lehetőleg könnyűvé és színessé” tett fogalmazásával mondanivalóját „a nagyközönség számára is élvezetes alakban” minél szélesebb körökben terjessze³³⁴. Ellentétben Paulerrel, azt a felfogást vallja, hogy a logikum nem

függetleníthető el a valóságtól, sőt ellenkezőleg, részt vesz benne, mint a lét egyik alkotó eleme.

Brandenstein szerint minden valóságban háromféle alapvető mozzanat van: 1. konkrét, individuális *tartalom* (minőség, érzet-tartalom, szín, hang, szag, íz, továbbá sajátos tartalma van minden gondolatnak, műnek, tettnek is), 2. vonatkozások, összefüggések, amelyek lehetnek individuálisok, de egyetemesek is; utóbbi esetben a valóságra érvényesek, mert a valóságokban bennerejlő határozmányokkal van dolgunk. E vonatkozások nem egyebek tehát, mint sajátos *formák* (azonosság, rend, osztály, alá- és mellérendeltség, nemhez, fajhoz tartozóság); 3. bizonyos fokig üres, nem konkrét, de sohasem is egyetemes mennyiségi mozzanatok, illetve sajátos *alakulatok* (matematikai, számszerű és geometriai tárgyak).

A tartalom ezek szerint a dolog sajátos, egyedi mibenléte. Karakterisztikuma a singularitás és a specifikus minőség (egy bizonyos szín nem azonos a színnel általában). A forma a dolgok összefüggését jelentő határozmány, a különböző egyedeket összefoglaló reális érzékfeletti mozzanat. Fennállása az *érvény*. A valóság a három fenti, egyenként nem valóságos, hanem „valóságelőtti” alapmozzanatoknak a kapcsolata. E mozzanatok minden dologban egymást áthatják, illetve kölcsönhatásban vannak egymással, mindazonáltal e sorrend állapítható meg: tartalom, forma, alakulat. A valóság logikai, tehát formális alkatelemei az azonosság, összefüggés, feltételezés és ennek ellentétei, a különbözőség, elválasztottság, rend formái adják a dolgok immanens logikumát. A logikum mellett megkülönbözteti Brandenstein az igazságok (tételek) csoportját, melyek minden dologra nézve annyiban állnak fenn, amennyiben az illető dolog struktúrájával kapcsolatosak.

Itt mutatkozik meg a rendszer nehézsége, éspedig a negatív tételek és a semmi fogalmának esetében, amelyek a logikai immanens realizmus elvének korlátait tüntetik fel. Mert a logikum immanens lévén, az igazságoknak az immanens elemek valamelyikével kapcsolatban kell állniuk. A negatív tételek esetében azonban ilyen viszony nincs és így ezeket a tételeket ki kell rekeszteni az igazságok közül. Tiszta logikai szempontból azonban a negatív tételek is

igazságok. „Ha tehát – írja Schroeder Attila³³⁵ – az immanentizmus róluk tudomást nem vesz, ellenkezésbe kerül az igazság természetével, ha pedig tudomást vesz és számunkra valaminő más fajú, tehát nem az immanens alkatelemekkel (forma, tartalom, alakulat) összefüggő fennállást jelöl meg, beismeri, hogy alapelveivel: az immanentizmussal a negatívumok összeférhetetlenek és hogy van egyéb igazság is, nemcsak az immanens logikummal, illetve a többi alkotó elemekkel (tartalom, alakulat) kapcsolatos igazság.”

E „logikai realizmus” problematikussága persze hamarosan kitűnik, mihelyt a filozófia alapkérdésében kell állástfoglalnia. Mert amikor magáévá teszi mestere, Pauler Ákos reduktív módszerét, amelynek lényegét abban látja, hogy az „elemző, analitikus és egyúttal vissza, az elvek, az ősalapok felé haladó regresszív”³³⁶, ugyanakkor „teljes joggal filozófiai indukciónak is nevezhető, hiszen az egyestől az egyetemes vagy legalábbis a következménytől az előzmény felé halad”³³⁷ – akkor végeredményben nem ismeretelméleti bázisfogalmat keres, hanem „a lét végső elveiig, a valóság és határozományaiig”³³⁸ akar eljutni, ez pedig „egy változhatatlan, örök, szabad, tudatos, individuális és személyes szellemi lény, azaz isteni kell, hogy legyen”³³⁹. S akár a tapasztalatokból indul ki, és igyekszik az egyestől az általános felé, tehát induktív módszert használ, akár pedig minden megismerés előfeltételét nyomozza, tehát redukciót vesz igénybe, mindenképp ez lesz az őshatározmány, amelynek megnyilvánulásai a tapasztalati világ, vagy pedig a tapasztalati világ végső szubsztanciájaképp vagy létrehozó ok gyanánt tételezi e szabad és tudatos, tehát akaró és személyes valóságot, azaz szellemi lényt.

Brandenstein megpróbálkozik mindkét úttal: művészetfilozófiájának elméletét összefoglaló részében ezt a felülről lefelé irányuló, mozgó rendszert kapjuk, míg „A lét forrásai” c. művében az alulról felfelé haladó struktúrát tárja elénk. Persze mindkét funkció objektív idealista – ám ahogyan a materializmust elutasítja, az tudományosnak éppen nem mondható, sőt még tájékozottságról sem tanúskodik, hiszen a materializmust azonosítja a mechanisztikus-

metafizikus materializmussal és utolsó fázisát Vogt–Moleschott–Haeckel vulgáris és hylozoista materializmusában látja – a dialektikus materializmusról nyilvánvalóan még csak nem is hallott.

A materializmus cáfolatául pedig elegendőnek tartja, hogy egyfelől ad hominem érveléssel azt hozza fel: a legnagyobb bölcselek között nem találunk materialistát – nem véve észre, hogy a materialista bölcseleket egyszerűen nem tartja „legnagyobbaknak”, másfelől pedig előrebozsátva azt az önmagában is problematikus tételt, hogy „minden tudomány célja, hogy az ismeretlent valamilyen az ismerttel magyarázza, arra visszavezesse”³⁴⁰, azt állítja, hogy az anyag nem ilyen ismert valami, tehát arra visszavezetni semmit sem lehet. Amikor azonban úgy dönt, hogy a világ „csakis nekem van adva”³⁴¹, tehát csak lelki világ van, akkor nagy erőfeszítéseket kell tennie, hogy kikerüljön a szolipszizmus zsákutcájából és ez végeredményben nem is lehet más, mint – ahogy fentebb láttuk – theodicea.

Persze ez már csak a végső kényszer; amíg eddig eljut, megpróbálkozik különböző megoldásokkal. Ilyen mindenekelőtt a tudat körének kiterjesztése. Először is az én-t akceptálja, mint „lényegileg aktív, hatóképes tényezőt, hatásforrást, sajátos, nem térbeli, nem fizikai természetű *erőt*”³⁴². A következő lépés „az egész tudatmező alatt lévő tudattalan”³⁴³ felvétele, valami olyan bizonytalan általános, amelynek a „tudat” csak egy jelentéktelen része, és ez lenne a „teljes tudat”. A teljes tudat magában foglalja tehát a „tudattalan” beláthatatlan, felfoghatatlan területét, a „tudattalan időtudatát”, a „tudatunk alatt rejtve működő teljes tudatot, amely . . . a művész ihletében, a lángész intuitív tevékenységében, a csodagyermek bámulatos teljesítményeiben is működik”³⁴⁴. Van tehát ez a teljes tudat, egy még korántsem eléggé felderített erő, amely a lelki világ mélységdimenzióiba vezet, minden elmúlt érvényre egyszerre kiterjed, – és van a közvetlenül átélt szűkebb tudatunk, a lelki élet egészéből az a rész, amellyel megfelelő fiziológiai folyamatok is együtt járnak, vagyis az „én, mint testhez kötött, annak működésétől is függő és korlátozott pszichofizikai emberi tudat”³⁴⁵.

Mi a két tudat egymáshoz való viszonya? „A teljes tudat egy, a testtől függetlenül és önállóan létező egyéni én tudata”³⁴⁶; ha a kortársi filozófiai irodalomban párját keressük, akkor leginkább a bergsoni durée réelle-ben találjuk meg, hiszen Brandenstein teljes tudata is „minden egyszer átélt, tudatában volt tudattartalmáról egyszerre tud és saját előző állapotait a mindnyájukat mindenkor magasabb egységben összefogó mindenkor aktuális állapotai-ban egyesíti”³⁴⁷. Továbbá: „számára a múlt nem elmúlt, hanem állandóan, tudatosan megmaradó birtoka”³⁴⁸, ennyiben rendkívüli stabilitás, állandóság jellemzi. S végül: „igen nagy teremtmény erő, folytonos továbbszövés, kibontakozás nyilvánul meg benne”³⁴⁹, azaz mindazzal felruházva, amivel Bergson tartama is, mint élan vital rendelkezik. (Később megtaláljuk attribútumai között az évolution créatrice-re való képességet is.)

Ezzel szemben az emberi, egyéni, szűkebb tudat, az én-nek aktuálisai vagy állapotai, amelyek lehetnek még oly ellentétesek is, egyszerre át nem élhetők, „rétegek”, egymásmellettségükben és egymásutániségükben igen rövid és gyorsan tovahaladó, tűnékeny jelenben él, a múltat nagyrészt elvesztette és „kétség és remény közt várja a jövőt: sorsa a mulandóság, igazi földi sors”³⁵⁰. Közös ugyan bennük, hogy mindkét tudat fejlődik. Ám a teljes tudat fejlődése abban áll, hogy az önmagát jobban megismeri, akarátát erősíti, értelmét gyakorolja, érzelmi életét gazdagítja, tudatmivolta, tudatossága és öntudata azonban kezdettől fogva megvan. Ezzel szemben az emberi tudatot a teljes tudat csak hosszú és lassú munkája útján képes a testben megalapozni, „miközben a testben való hatás, működés lehetőségei és módjai és a testen keresztül és a test segítségével a világban való élet és tevékenység útjai felől lassanként tájékozódik”³⁵¹. Így a megszülető embernek úgyszólván nincs is, csak mintegy nyomokban van tudata és az emberi tudat a tudatosság legalacsonyabb fokairól és legkezdetlegesebb állapotairól csak lassan emelkedik fel a tárgy- és az éntudat kielégítően világos szintjére.

Az emberi tudat fokozatos felemelkedésének analógiájára alkotja meg Brandenstein természetbölcseletét. Kiinduló feltevése az,

hogy a természetben éppúgy megvan a matematika logicitásával, értelmességével is megragadható értelem, mint az emberben. „Az ilyen értelmességet általában szellemiségnek és mivel tárgyakban van, tárgyi szellemiségnek hívjuk”³⁵² Így a természet mélyén – mint már utaltunk a bergsoni évolution créatrice-ra – Brandensteinnél is teremtő erők működnek, amelyek maguk létesítik szellemi jelentéstartalommal a természeti jelenségeket és folyamatokat. Ez erők aktív működése révén következik be a természet sajátos felépülése, amely „természeti valóságrendet” azután Brandenstein „felépülési rendnek” nevezi³⁵³. E felépülési rendnél csupán elnevezéseket találunk újat, tartalmilag nem más, mint a szokványos természeti hierarchia: a szervetlen világ, majd a szerves élet, ám hogy egyik fokból a másikba hogyan lép, arra vonatkozólag éppúgy csak szakvakhoz folyamodik, mint a korábbi természetfilozófiák: „az élet folyamatokkal bizonyos új energiák lépnek fel a természetben”³⁵⁴.

Ami eddig a pontig talán feljegyzésre méltó, az a hangsúly, amellyel a természeti felépülésben nem egyenesvonalú fejlődést lát, hanem azzal ellentétes irányú tendenciáknak, a „lebomlás” folyamatainak meg-megszakító szerepet is tulajdonít és a hőhalál jelenségének a mintájára „vegyszerhalálról” is beszél – persze inkább csak a hasonlat kedvéért, mint tényleges törvényszerűség felfedezése gyanánt. Semmi új nincs aztán a szerves élet kétágú – növényi és állati – fejlődésének ábrázolásában, sőt, hogy a modern biológia eredményeit – amelyek mechanisztikus materialisztikus vonásai bántják – ne kelljen elfogadnia, visszakanyarodik egész Empedoklesz elképzeléséig, aki szerint az állatok keletkezésénél először csak egyes tagok, fejek, kezek, szemek stb. alakulnak ki, ezek véletlenszerű egyesülése révén csodálatos korcsok és szörnyetegek jönnek létre; ezekből csak a célszerű és életrevaló szervezetek maradnak meg, a többiek elpusztulnak.

Csaknem szó szerint megfelel ez Brandenstein felfogásának. Az állatfajok fejlődését illetőleg „egy tervszerűen működő belső dinamikus tényezőt” vesz fel, mely „sokszor kísérletezik és nem találja el a fejlődés életképes útját, jól alkalmazkodó alakját: ekkor mintegy kísérleti, pusztulásra ítélt, a fejlődés további menetét nem hor-

dozó, de mind pozitív eredményeikkel, mind zsákutcába jutó fogyatékosságaikkal a helyes utat mutató alakok jelennek meg átmenetileg a szerves világban”³⁵⁵.

E koncepciónak, mint a Lamarck–Darwin-vonal ellentétének az a jelentősége, hogy abban cél- és tervszerűen működő tényezőket tételez fel, azaz a mechanisztikus világnézettel a maga teleologikus felfogását állítja szembe és végső konklúziója az, hogy „a természet egészének szemlélete arra a határozott belátásra juttatott, hogy abban mindenfelé mély és gazdag szellemi kifejezés nyilvánul meg: ennek jelenléte pedig másképpen nem érthető meg, mint ha a természet alkotó forrásait szellemi erőkben látjuk”³⁵⁶. A szellemi erők továbbépítő és szervező tevékenységének a hatását így aztán nem nehéz felfedezni a különböző alacsonyabbrendű fajoktól a magasabbrendű fajokig való lépcsőzetességben, de hogy minden egyes nagyobb fejlődési fok létrejövetelében „új teremtető erőteényezők” felvételére van szükség, az már a komikum határát súrolja, amikor a „csimpánzerő”³⁵⁷ hatásának tudja be az állatvilág legmagasabbrendű formájának a létrejövetelét, hogy aztán újabb erő fellépésének tulajdoníthassa az embert, akivel kapcsolatban „egészen új szellemi kategóriák merülnek fel”, mint pl. a filozófia és a vallás, mint olyasvalami, amelyek a „többi természetben” nem fordulnak elő.

Az ember megjelenése új, sajátos problémákat is felvet: „mert ő az, akit sem mint természeti, sem mint a természetén kívül álló lényt, sem mint szellemi, sem mint testi valót kellően megérteni nem lehet”³⁵⁸. Az ember ugyanis egyfelől „ős adottságnak érzi a természet és az élet egészébe való belegyökerezettségét”³⁵⁹, azaz benne áll a világban és az életben, ugyanakkor szembe is akar vele szállni, és pedig nem elszakadni tőle, hanem föléje kerekedni. Ez a kettősség az ember legmélyebb létében ingadozóvá teszi és ennek a jele a gondolkodástörténetében egyik oldalról az életegység hirdetése a monista tanokban, másik oldalról pedig egy testi és egy szellemi elvre való szétkülönülése a dualista tanokban.

Brandenstein ezen az alapon a filozófia történetében nem a materializmus és idealizmus közötti küzdelmet, hanem a monizmus

vagy a dualizmus oldalára való állást látja és szerinte „a monista és a dualista emberfelfogás nagy és harmonikus kiegyenlítői és egyesítői nyújtják a legtökéletesebb emberképet”³⁶⁰. A természet – egész az emberig – a tárgyi szellem, az ember az alanyi szellem, énje a személyes szellem, azaz a lélek, efölött van a közösségi szellem, valamennyi tagnak együttes összekapcsoltsága, egysége, valamennyit átfogó individuális jelleggel. A tárgyi szellem „értékalávetett”³⁶¹, az alanyi szellem mind személyes, mind közösségi alakjában értékelő és értékalkotó, maga is értékes. Mindezek fölött van azután az *abszolút szellem*, „a végső, változhatatlanul örök jelen-tés és értékforrás és a legfelső értékmérő, aki abszolúte fölötte áll az alanyi szellem számunkra adott alakjainak is és mindazokat létesíti”³⁶².

Vulgarizálás lenne részünkről, ha ezt az abszolút szellemet egyszerűen azonosítanánk istennel, anélkül azonban, hogy a kettő közötti különbségről Brandenstein útmutatásai nyomán számot tudnánk adni. Amit megtudunk, az olyan általánosság és szokvány, hogy még összefoglaló ismertetése is felesleges. Hiszen az, hogy isten „az egyetlen ősi valóság és ő az egyetlen önmagában és önmagától örök valóság, akivel szemben minden változó, tehát legalább is kezdődött, de sokszor egyúttal mulandó valóság csupán »félvalóságnak« mondható”³⁶³ és hogy – mivel tapasztalati úton nincs adva számunkra, tehát létét és mivoltát igazolnunk kell –, semmi más, mint amikkel a filozófiatörténet során, mint istenbizonyítékokkal találkozunk és ezekhez újat, egyetlen jottányit sem fűz hozzá.

Ám míg „A lét forrásai” c. munkájában metafizikájában alulról felfelé halad, hogy aztán eljusson istenig, „művészetfilozófiá”-jában – mint már utaltunk rá – ugyanezt a felépülési rendet fordított sorrendben ábrázolja, hogy aztán több eredetiségre törekedjék a valóság világának hierarchikus rendje bemutatásában, melyet a három említett őshatározmányra (tartalom, forma, alakulat) épít, nemcsak abból a szempontból, hogy ezeknek megfelelően háromféle valóságot találunk, hanem abból is, hogy ezek egyben a bölcséleti tudományok felosztásának princípiumait szolgáltatják. Így:

1. A gyakorlati valóság, azaz a praktikus élet, a tettek világa, melyben az individuális konkrét *tartalom* van sajátnemű fokon. Itt az akarat uralkodik, amely maga is tartalom, de aktív, magasabbrangú, mint csupán passzív minőségek, pl. érzettartalmak, tett-tartalmak. A gyakorlati valóságról szóló tudomány a *cselekvés-tan*.

2. A teoretikus élet, a gondolat, a tudomány, az elmélet világa, amely az értelmet uralja. Itt a *forma* van sajátnemű fokon. E valóságfaj vizsgálatának tudománya a *tudományelmélet*.

3. A művészet, műalkotók és műalkotások világa, amelyben az érzelem uralkodik. E világban az *alakulat* van magasabb, saját-nemű fokon, azaz már nem csupán mennyiségi jellegben. A valóságnak ez az ága szolgáltatja a *művészetfilozófia* tárgyát.

A valóság három ága a teljes életben egyesült, amelynek tulajdonságait az etika vizsgálja. Tévednénk azonban, ha azt hinnők, hogy itt egyszerűen az etikát tágabb értelemben mintegy életfilozófiát taglalja; e diszciplína körének kiterjesztése oly mértékű lesz, hogy nem a filozófia egyik ágazataként szerepel, hanem szinte fordítva, maga a filozófia is alárendelődik, minthogy az erkölcsi törvény nemcsak a gyakorlati életet, sőt nemcsak az egész elméleti, azaz tudományos életet valamint a művészet világát szövi át, hanem áthatja „a társadalmi, politikai, a legmélyebben pedig a vallási életet”³⁶⁴ – de meghatározója a kultúrának, az egész szellemi életnek is. Vagyis, mint ahogy egyes rendszerek a filozófiát azonosítják a tudományos vagy tudományos igényű világnézettel, mások pedig „a tudományok tudományával”, Brandenstein ugyanezt a szerepet az etikának tulajdonítja és a következőképp jellemzi: „az etika valamennyi (tudományág) számára egyrészt a legmélyebb értelmükig bevilágító kulcstudomány, másrészt pedig valamennyinek egységes alapú összefoglalója, az élet egészéről szóló és a természetes ész fényénél felépülő tudományok beteljesítője. Mint ilyen, egyúttal a filozófiának is vége és betetőzése”³⁶⁵.

Ha ilyen nagy igényekkel lép fel az etikával szemben, szinte természetesnek kell találnunk, hogy a követelmények is nagyok. Brandenstein is tisztában van ezzel és erről tanúskodik az etika tudomá-

nyos megalapozásának elengedhetetlen feltételül felállított ama feladat, amelyet maga elé tűz, hogy ti. metafizikailag tisztázni kell a mindenség felépülésének szabatos és helytálló, a tudományokat is belefoglaló egyetemes logicitását. Ez tartalmilag azt jelentené, hogy meg kell állapítani „a valóság őszalkatának tudományosan felderíthető vonásait és rendjét, majd pedig az így nyert metafizikai világképbe beillesztendő az egyéni erkölcsi értéktudatból és a közösségi erkölcsi értékelésből kibontott és érvényességükben megvizsgált erkölcsi értéktartalmak”³⁶⁶.

Az általa felállított – és nem nagyon meggyőző, vagyis önkényesnek ható – már ismertetett három őshatározmány formális alkalmazásán túlmenően azonban ismét csak arra az általánosságra bukkanunk, hogy a metafizikai erkölcs alapja „a közönséges tapasztalati világban túl fennálló és amaszt irányító, annál hatalmasabb és pontosabb valóságról és világrendről való meggyőződés és elvi felfogás”³⁶⁷, ami végül is abban konkludál, hogy az erkölcsi érték abszolút, ez pedig „csakis vallási, valláserkölcsi lehet”³⁶⁸, s ehhez mindössze azt fűzi hozzá, ami inkább negatív, mint pozitív ráadás – hogy ez az abszolút morál egyetlenként van, „függetlenül attól, hogy az ember ismeri és elismeri-e”³⁶⁹.

Ezzel ugyan hangsúlyozni kívánja az érték objektivitását, ám mit ér az olyan erkölcsi értékmérő, amely – esetleg ismeretlen lévén – az emberi cselekedetek megítélésére nem használható. Egyébként is egyik szavával lerontja azt, amit a másikkal állít – hiszen arra törekszik, hogy az érték objektív és abszolút voltát bizonyítsa, ugyanakkor az érték definíciójából kitűnik annak szubjektivitása, hiszen „értéknek nevezzük azt a realitást, azt a valamit, azt a pozitívumot, amit éppen e realitása, e pozitivitása folytán becsülünk”³⁷⁰. S amikor aztán felsorolja az értékek hierarchiáját, egyre bizonytalanabbá tesz bennünket a realitás értelmezését illetőleg is, így pl. „lelki alkatértékek vagy lelki erőértékek” közé sorolja az akaraterőt, az intelligenciát, a fantáziagazdagságot, az érzelmi erőt, elevenséget stb.³⁷¹, abszolút értéknek pedig az igazságot, a szépséget, és az emberszeretetet tekinti. De még ezeknél is van magasabb, illetve „abszolút értéktelenség, mindenekfelett teljes jószág, amelyből tel-

jes igazság és szépség fakad” – és ez a szentség, mint abszolút való-
lási érték³⁷² – ami persze nem más, mint a badeni iskola képviselői,
Windelband és Rickert értékfilozófiájának kevésbé filozofikus, in-
kább teologikus módon való megisméltése.

Azért tesszük ezt hozzá, minthogy „erénytanában” mint előz-
ményt, nem szerzett, hanem kapott, velünk született erkölcsi alka-
tot, az ártatlanságot említi, felépülési rendben pedig fegyelmezési
erényekről, tiszteleterényekről és végül szereteterényekről van szó,
hogy azután az odaadó szeretet végül is átvezessen „a szeretet leg-
magasabb fájára és gyökerére, az Isten iránt való szeretetre”³⁷³.
S ha nem tévesztjük továbbra sem szem elől az érték-definícióját,
láthatjuk a különbséget a kanti szándékética elve és a brandenstei-
ni moralitás között, melynek „lényege az érzületben van”³⁷⁴, azaz
nem a cselekvésben, vagyis az érték nem a külső cselekedetben,
hanem „az alanyban magában jelenik meg”³⁷⁵, és ez az alany lehet
személy (személyérték) és közösség (közösségérték), mindennek
pedig „ősalapja és ősforrása az isteni ősalany”³⁷⁶.

Hogy mennyire nem a cselekvésben és annak eredményében nyi-
latkozik meg a moralitás, mutatja az is, hogy az „igazi ember” a
magányos, a szellemi mélységet csak a magány nyitja meg, egyszó-
val „a magány az, amelyben az én, az egyén megtalálja önmagát”³⁷⁷
– az ellenkező ugyanis a „nyájember”, aki iránti megvetésének ki-
fejezésére Brandenstein alig talál megfelelő szavakat. Ebből kö-
vetkezik persze, hogy a közösségi élet erkölcsi hordozóját is az
egyenben, az „önálló, szubsztanciális létű egyénben” látja, akinek
„személyes szelleme önmagában él, öntevékeny, öntudattal bír,
szabad akaratú és közvetlen erkölcsi felelősségű”³⁷⁸, akit ezek az
attribútumok tehát arra predesztinálnak, hogy az állam irányítása
az ő kezében legyen és ebben a tekintetben odáig megy, hogy a
„társadalmi egyensúly, a társadalmi és kulturális élet fejlődése”
garanciáját az ilyen „arisztokratikus, vagyis a szellemileg és erköl-
csileg legkiválóbbak, a vezetésre leghivatottabbak”³⁷⁹ uralmában
látja; sőt adott esetekben kívánatosnak tartja „a közösség életét
esetleg egyetlen legalkalmasabb személy diktatorikus tekintélyé-

re”³⁸⁰ alapozni. Hogy aztán ezt a legalkalmasabb személyt Hitlerben találta meg, az bírálát egyben egész filozófiai rendszere felett.

Brandenstein Arisztotelésztől Hitlerig meglehetősen kerülő, gyakran fondorlatos úton találta meg az utat, sokkal egyenesebb – bár éppoly erőszakolt, társadalmi motívumok által meghatározott – ez az út *Kibédi-Varga Sándor* számára Kanttól Hitlerig, a szegedi egyetem filozófia professzori székén előadott kanti-neokantiánusi eszmemenetektől a Magyar–Német Társaság elnöki székéig és ezzel karöltve a nemzeti szocializmus apológiájáig, hogy azután nyugat-németországi emigrációban keressen üdvöt és új hazát.

Kibédi-Varga Kant filozófiájának szorgalmas tanulmányozásával és interpretációjával kezdte pályafutását. Bevezetésül Kant filozófiájából a transzcendentális dedukció problémáját emelte ki (*Kibédi-Varga Sándor: A transzcendentális deductio Kantnál, Szeged, 1926*) és kanti kérdésfeltevés volt számára az ismeretelmélet fogalma és funkciója a klasszikus német filozófiában (*Kibédi-Varga Sándor: Hogyan lehetséges a filozófia, mint tudomány? Budapest, 1937*). A filozófia feladatát ekkor még programszerűen az ismeretelméletre korlátozza és meg is marad az ismeretelméleti célkitűzésből adódó korlátok között a kriticismusnak egy meglehetősen szűkített felfogása mellett. Ami Kant filozófiája mellett tartja, az lényegileg a metafizika elutasítása motívumain nyugodott, azt tartván, hogy e metafizika fogalomköltészet, amely a tudományos megismerést csak gátolja és ezért attól tartózkodni kell.

A neokantiánusokkal, különösen a badeni iskola értékfilozófiájával való megismerkedése készítette őt aztán arra, hogy túlhaladja az ismeretelmélet problematikáját és „értékelméletté kitégült ismeret”³⁸¹ művelőjévé váljék. Megerősítette ez irányba való orientációját az általa nagyrabecsült és egy ideig mesterének tekintett Böhm Károly rendszerének axiológiába torkolló betetőzése, és e tanulmányozásának és saját filozófiája kialakítására irányuló ambíciójának terméke „Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése” (Budapest, 1931) c. műve. Az a felismerése, hogy „Kant ismeretelmélete az ismeret racionális formáival szemben az ismeret tartalmában egy irracionális tényezőt juttat érvény-

re”,³⁸² nem arra készíti, hogy az értékfeletti világról nem lehet ismeretet alkotni, tehát, hogy Kant kriticismusát megerősítve megmaradjon tapasztalati tárgykörében, hanem ellenkezőleg, a fenti megismerésből kiindulva olyan következtetést vonjon le, hogy ha isten nem lehet a teoretikus szemlélődés tárgya, a hozzá vezető út nem az ismeret. S nemcsak a vallásos érték az ateoretikus, hanem „más ateoretikus értékek is vannak, melyek autonóm kultúrjavakat konstituálnak”³⁸³. S ezzel vége van számára a „teoretikus ember egyeduralmának, az intellektualizmus deszpotizmusának”³⁸⁴.

Programja egyelőre annyi, hogy a filozófiának, melyet akként definiál, hogy az „az *egészről* szóló tudomány, szemben a részekre irányuló szaktudományokkal”³⁸⁵, „nem szabad a teoretikus értékek racionális világában világegészet látnia, hanem csak egy világrészt, mely a többi ateoretikus érték figyelembevételével világegésszé egészítendő ki”³⁸⁶.

A kérdés tehát egyelőre a valóság és érték egymáshoz való viszonya, illetve a feladat az, hogy az ontologisztikus valóságproblémát úgy értelmezze át, hogy a valóságegész kérdései az értékfilozófiában feleletet nyerjenek. A végső egész ugyanis, mint adottság, szerinte megismerhetetlen. A valóságtudományok mint szaktudományok a részekkel foglalkoznak és ami a valóságproblémában speciálisan filozófiai feladat, az azoknak az értékformáknak a megtalálása, amelyek a valóságtartalmat meghatározzák, ez pedig a maga totalitásában már „átmenetet jelent az irreális érvényestől a reális valón át az irreális érvényeshez”³⁸⁷. Vagyis a filozófia a realitásnak irreálisan érvényes magyarázatával foglalkozik, a valósággal tehát az érték mint tartalommal, a forma áll szemben.

A tartalom mint egész felfoghatatlan, megmagyarázhatatlan, a forma ezzel szemben a meghatározó, rendező, amely a tartalomból tárgyat alkot és így a forma problémájával a tárgyelmélet foglalkozik. Ezzel véli megoldhatónak azt a kérdést, hogy csupán a „közvetlen tartalom maradjon ki a játékból”³⁸⁸, és a tartalmat, mint formát kezelje, vagyis hogy a tartalom logikai helyét, a tartalom formáját megőrizze és elmélete ne süllyedjen el az üres formalizmusban. A forma ürességét ezzel nem szüntette meg, de az üres jelleg

éppen azért van, hogy a tartalmat befogadhasssa. „A legátfogóbb forma a legüresebb, hogy *minden* tartalmat befogadhasson”³⁸⁹.

Az ilyen értelemben felfogott tartalmiság akceptálása új diszciplína számára nyit teret. Ezt a diszciplínát Kibédi-Varga „állapotelméletnek” nevezi és ezt akként határozza meg, hogy nem egyéb, mint tudományos igényekkel fellépő intuicionizmus, amelynek tárgya „a tartalom világának tudatba emelése, tudatossá tévése”³⁹⁰. Nem más ez, mint a bergsoni intuicionizmus élményfolyamából kiemelése a tartalomnak, azaz megmerevítése, ami ellen pl. Bergson fellép és Kibédi-Varga, amikor ellene fordul annak, hogy a tartalom folyton változik, végül is az azonosság elvéhez jut el, azzal a különbséggel, hogy a logika identitás-elve formális, ő pedig azt tartalmat-megőrzőnek gondolja el. Ezzel kapcsolatban persze benne is felmerül a kérdés, elképzelhető-e más tartalom, mint a pszichofizikai realitás alapját képező érzéki adottság és a válasza az, hogy „tapasztalati világunk tartalmát nem csak érzéki, hanem érthető állapotok is alkotják”³⁹¹. Mindez azonban csupán a kezdet problémájára vet fényt és az eredmény a további elméleti feldolgozás számára való felkészülés, vagyis egy „rendszeretlen összevisszaság, mely az értékformák rendszere után kiált, hogy általa a tárgyi világ tagolt kozmoszává alakuljon”³⁹². A filozófia igazi feladata itt adódik, hogy ti. az állapotokat tárgyá avató formák rendszerét feltárja. Úgy véljük, eléggé nyilvánvaló, hogy mindez csak elnevezésekben különbözik Kant transzcendentalizmusától, illetve egyengeti az utat a lét formáitól a létezés sajátos – tárgyiségtől mentes, mégis objektív – formái, a fennállások, az érvényességek, legáltalánosabban szólva az értékek felé.

Az út különböző alternatívákon át vezet. Kibédi-Varga a következő lehetőségeket veszi számba: 1. Az ismeretet a transzcendens valóságnak az immanens tudattartalmakban való visszatükröződésének fogjuk fel. A „transzcendentális realizmusnak” elnevezett cme felfogást elégtelennek tartja, mivel szerinte – nem ismervén a gyakorlat ismeretelméleti szerepét – nem tudjuk bizonyítani, hogy tudattartalmaink mögött az ismeretlen transzcendens valóság áll. 2. A tudat és a tárgy távolságát törekszik csökkenteni az ismeret-

elmélet, mely az ismeret tárgyát nem a megismerő tudaton teljesen kívülhelyezett transzcendens valóságban, hanem az ismeret határán álló transzcendens X-ben keresi. Ez a „transzcendentális relativizmus” álláspontja, amely tehát a transzcendens X-et határfogalomnak tekinti, az ismeret tárgyát ezzel ismerhetetlenné teszi, vagyis ismeretet ismeretlennel akarunk szerezni. 3. A transzcendens X-től egy lépés vezet az immanentizmus ismeretelméletéhez, a szubjektív idealizmushoz, amelyet Kibédi-Varga több-kevesebb joggal azonosít a pozitivizmussal. A transzcendens ezzel felolvad az immanensben, vagyis az egész világ tudatunk tartalmává válik.

A kivezető utat e zsákutcából Kibédi-Varga abban látná, ha összeegyeztethető lenne az immanencia elvének megőrzésével a tárgy transzcendenciájának a követelménye. Ezt az összeegyeztetést az ítéletben mint az ismeret fundamentális szerkezeti formájában, helyesebben az erről szóló teóriában látja, amelyben már megjelenik az elismerés vagy elvetés, a helyeslés vagy helytelenítés mozzanata, ez pedig valami előzetes kritériumot, mint normát tételez fel. Ezzel Kibédi-Varga Rickert elmélete közelébe kerül, és ha többé-kevésbé az ő szellemében mutat rá a természettudományok generalizálásával szemben a történettudományok individualizálására, kénytelen elismerni, hogy amennyiben ez utóbbiak lemondanak az általános taglalásról, annyiban nem is tekinthetők tudománynak. Rickert-kritikája ennek alapján oda konkludál, hogy Rickert nagy pozitívuma ugyan az értékek mint új „valóságszféra” jelentőségének a felismerése, de a létezők és fennállások e kettéválasztása és megkülönböztetése csak a problémát veti fel, de a benne rejlő feszültséget nem szünteti meg.

Erre tesz azután Kibédi-Varga kísérletet, amikor a két „valóságnak” nem a szembenállását emeli ki, hanem arra igyekszik rámutatni, hogy az egzisztencia nem szűnik meg az értékben, hanem csak módosul, illetve olyan új attribútumok keletkeznek, amelyek az érvényesség, az érték valóságtartalmát gazdagítják. Így az érték annyiban maga is egzisztencia, hogy „az értékelés az emberi élet alapfunkciója, amely nélkül egy pillanatig sem lehetünk meg; aki élni akar, annak értékelnie kell. Az élet szüntelen tevékenység és min-

den tevékenység döntés valamely érték irányában”³⁹³. Viszont az ontológia területén hiányzik az értékjelzőnek az a párossága, amely az értéket jellemzi, hogy ti. az érték vagy pozitív vagy negatív. A lét tagadása csak a semmire utal, a negatív érték viszont nem a semmivel egyenlő.

Ugyanakkor azonban van egy olyan értékkategória, amely lehetővé teszi a verifikációt mind ontológiai alapon, mind pedig tisztán axiológiai eszközökkel; ez az önérték, amely már magában véve ellentmond, tehát cáfolója a hedonizmusnak és utilizmusnak, amely irányokat egyébként Kibédi-Varga az értéktudat alacsonyabb fejlődési fokának tekinti – és mellel a kettő „összefonódása különösen jellemző a zsidószellemre”³⁹⁴.

Az önértékben – amely egyben Kibédi-Varga idealizmusnak nevezett és általa vallott axiológikus irányzat alapelve, – valósul meg a szellemi alkotás, illetve erre vezethető vissza mind a valóság, mind az érték. Ezen az alapon állítja aztán Kibédi-Varga, hogy „a valóság érték és az érték valóság”³⁹⁵. Persze ezzel nem tünteti el azt a misztikus vonást, amely a „változó létnek és a változatlan értéknek a szellem jelentésében való egybeesésében” rejlik³⁹⁶ és ennek kiküszöbölése – ami a tudományosság érvényrejutását hozná magával – abba a nehézségbe ütközik, hogy a lét értékké avatásának ára a lét változásának, hatékonyságának a feladása. Viszont az értéknek létté minősítése az érték lényegének, változatlan érvényének a megszüntetésével lenne egyértelmű.

Ez a nehézség nem is küszöbölhető ki azon az alapon, ha a lét és érték kategóriáit tekintjük korrelatív fogalmaknak, hiszen a korrelativitás a lét és tudat között áll fenn, és nyilvánvaló, hogy az érték, amely a tudat szférájába tartozik (amire még visszatérünk), csak azon az alapon tekinthető lét-közösségben, ha a tudat maga is a létnek egyik megnyilvánulási formája, ahogyan a dialektikus materializmus tanítja. Idealista alapon a lét nem lehet más mint szellem, azaz azonosul a tudattal, ahogyan ez Hegelnél található. Kibédi-Varga természetszerűen az előbbi nem fogadhatja el, utóbbi pedig nem ad megoldást, hiszen kénytelen elismerni, hogy „lét és

érték két külön világ, egymással el nem cserélhetők, egymással össze nem keverhetők”³⁹⁷.

Am, amikor felmerül nála az értékfajok megkülönböztetése, az érték tagozódása vizsgálatának és egy „korszerű értékszisztematika” kidolgozásának a szükséglete, ő is rákényszerül nem a lét és érték, hanem a tudat és érték viszonyának a kutatására. Az immanencia-filozófia (Schuppe) álláspontja szerint az érték egyenlő az örömmel („Wert ist Lust”), de ez a filozófia – mivel számára csupán az éntudat létezik – megelégszik ezzel a meghatározással és így nincs is előtte más lehetőség, mint a hedonizmus-eudémonizmus, amikor is az érték ilyen vagy olyan módon, de mindig az én-tudat számára való örömet jelenti.

Kiinduló pontnak ezt el is lehet fogadni, de azzal a folytatással, hogy a különböző értékfilozófiák más-más értékkategóriákhoz jutnak aszerint, hogy miképp választják meg a kérdést: érték, de mi-féle tudat számára öröm? A teológiának könnyű dolga van, mert konstituálja az isteni tudatot, így az érték, amely e tudat számára öröm, abszolút értékként jelentkezik. Kant, hogy az érték szubjektivitását megszüntesse, egy „tudatot általában” (Bewusstsein überhaupt) állít fel, míg a neokantiánusok hasonló célból normatív tudatról beszélnek.

Kibédi-Vargánál is felmerül a probléma, de ő az egyéni tudat („konkrét emberi lét”)³⁹⁸ mellé éppen az érték objektív tétele érdekében a „nemzeti lét individualitását”³⁹⁹ teszi, amikor is persze helyesebb lenne nemzeti tudatot mondania. Ebből kiindulva, amikor tehát az érték az, ami a nemzeti tudat számára öröm, megpróbálja megrajzolni azt a nemzeti szellemi egyéniséget, amely nem csupán egy karakterológia leíró jellegét adja, hanem egyben normativitást, eszményt is alkot. Hogy azonban ez mily labilis, – és mellékszempontoknak, a pillanatnyi történelmi helyzetnek, aktuális politikai érdekeknek stb. van alávetve –, arra éppen Kibédi-Varga mutat példát, amikor – számotvetve a begyökeresedett képzetrel, amely a magyar nép jellegét a kontemplatív természetben látja, – azt írja, hogy „a harcok között élő magyar élete szükségképp az aktív élet értékei körül összpontosul, magával vonva a kontemplatív

élet javaiban való viszonylagos szegénységet”⁴⁰⁰, elismerve, hogy ebben az „értékeltolódásban” mennyiben van szerepe az elkerülhetetlen háborús életformának és mennyiben tekinthető a magyar terméshozzájárulásának – az nehezen dönthető el.

Hasonlóképpen igyekszik a magyarság általa elképzelt arculatához igazítani az abszolút értéket reveláló vallási tudatot is, amennyiben szerinte az abszolútnak az emberi létezés intenzív rendszerébe való bevonásmódja is kulcsot ad a magyar szellem karaktere és a magyar történet szelleme nyitott kérdéseinek megoldásához. Így pl. a reformáció nem okozott hasadást a magyar szellem fejlődésének egységes menetében, minthogy a lutherizmusnál nem maradt meg, hanem a kálvinizmus felé fordult, ez utóbbi pedig „leegyszerűsített katolicizmusnak tűnik fel”⁴⁰¹ – hogy aztán a két irányzat összekötőkapcsa, a *latin* szellem, mennyiben felel meg a magyar szellemnek, annak megválaszolásával adós marad. Viszont csak következetesség van benne, amikor rájön, hogy a nemzeti lét (= tudat) nem elég konkrét ahhoz, hogy az érték hordozója legyen és ismét nem kevésbé politikai motívumokból kísértén éppúgy megpróbálkozik a „tudományosabbnak” tekintett biológiai kategória, a faj hiposztázálásával, mint azt a kortársi német nemzeti szocialista filozófiában is előtalálja”⁴⁰².

Így adódik számára az értékelmélet új változata, melynek alap-tétele: érték az, ami a faji tudat számára öröm, azaz minden olyan cselekedet, amely a faj létét, fejlődését előmozdítja. S mivel a „magyar faj” nagyon is tűnékeny, ködös, a valóságban semminek sem megfelelő fogalom, nem csoda, hogy végül is a német faj mindenek felett valósága elismerésénél és az ennek megfelelő politikai rendszernél, a hitlerinél horgonyoz le.

KÉT ÁLLAM FILOZÓFUSAI

Brandenstein Béla és Kibédi-Varga Sándor a hitleri-szállasi mozgalomhoz csatlakozva forrónak érezvén a talajt, a fasiszta uralom alól felszabaduló Magyarországról „áttelepültek” Nyugat-Németországba és ezzel a magyar filozófiatörténet számára működésük befejezést nyert. Hogyan boldogulnak új hazájukban, az attól függ, hogy – nemzeti szocialista múlttal terheltén és idegenként – mennyiben képesek az ott fennálló rendszert kiszolgálni, így megtűrt bölcséleti irodalmi tevékenységük oly szorosan kell, hogy kapcsolódjék kenyéradó gazdáik kíváncsiainhoz, hogy már maga ez a tény tudományos eredményeiktől, írásaik értékétől függetlenül – azt jelenti, hogy ha személyükben ők szakították is el a magyar filozófiához kötődő szálaikat, objektíve a magyar filozófia mond le róluk.

Bár Brandenstein – mint említettük – korábban is jelentkezett a német filozófiapiacra könyveivel, Kibédi-Vargával együtt más eset, mint a Pauleré, akinek munkái részben szintén napvilágot láttak német nyelven. Pauler ugyanis úgy szerepelt a német filozófiában, mint a „tisztá logika” magyar képviselője, aki tehát, ha a német filozófia számára nem is jelentett többletértéket – bár számon tartották és idézték – de tanúsította, mily termékeny és mély volt az a hatás, amelyet a német filozófia, mint a nemzetközi tudományosság jelentős tényezője, olyan kis és e tudományosság perifériáin mozgó nép, mint a magyar, szellemére gyakorolt. Pauler német művei tehát mindenkor a magyar filozófia képviselőjének szerepét töltötték be.

A következőkben ezzel ellentétben olyan filozófusokról számolunk be, akik nem műveik fordításaival jelentkeznek a német vagy más külföldi tudományos életben, mint magyar szerzők, hanem akik szervesen beletartoznak mindkét nemzet elméleti munkásságába; vannak olyan munkáik, amelyek csak az egyik vagy csak a

másik nyelven jelentek meg és ezekkel részben ennek, részben annak a társadalomnak eszmei értékeit szaporítják. Nem idegen testek a magyar közéletben, de nem a magyar tudományt képviselik a másik országban sem. Egyszóval két állam filozófusai, mert egyikkel sem szakítanak és mindkettő „honpolgárainak” tekinti őket.

Bár ez a körülmény eléggé külsőleges szempont, és e külsőlegességet tetézi az, hogy elméletük tartalmát, világnézetüket, törekvéseiket illetőleg igen divergáló gondolkodókról van szó, mégis indokoltnak tartjuk ennek a szempontnak az érvényesítését, amikor egy fejezetben tárgyaljuk őket, minthogy ez a – két államiság – annyira rányomja bélyegét működésükre, hogy csupán eszméik, filozófiáik alapján meghatározott hazai irányokhoz nehezen lennének kapcsolhatók.

1. Két nemzet bölcselője

Talán nem annyira vonatkozik ez a századforduló „két állami” „filozófusára”, *Medveczky Frigyesre* (1855–1914), mint a többiekre, akiket vele együtt tárgyalunk, pl. *Palágyi Menyhértre*, *Schmitt Jenő Henrikre* vagy akár *Mannheim Károlyra*, minthogy *Medveczky* filozófiája eléggé beleillik abba az áramlatba, amelybe más magyar századeleji filozófusok is tartoznak, a neokantianizmus és pozitívizmus különböző irányaiiba, illetve akiknek filozófiájában ennek a két iskolának keveredése jelentkezik. Mégis sok olyan vonást találunk *Medveczky* filozófiájában, amelyek nagyobbá teszik a különbséget, mint a rokonságot azokkal a filozófusokkal, akiket majd egy ilyen fejezetben tárgyalunk.

Medveczky „életét és műveit” két periódusra lehet osztani. Főleg német egyetemeken végzett tanulmányai befejezése után pályafutását mint német filozófus kezdte meg és ennek hangsúlyozására műveit *Friedrich von Bärenbach* néven jelentette meg. Említsük meg ezek közül: *Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre*

im 18. Jahrhundert", Berlin, 1877, Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes, Jena, 1877, Gedanken über die Teleologie in der Natur. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften, Berlin, 1878, Prolegomena zu einer anthropologischen Philosophie. Grundlegung der kritischen Philosophie, Leipzig, 1879, Die Sozialwissenschaften. Zur Orientierung in den sozialwissenschaftlichen Schulen und Systemen der Gegenwart, Leipzig, 1882.

Ez az év nemcsak témakörben jelent fordulatot nála – a természetfilozófiától a társadalomfilozófia felé való orientálódást – hanem életében is, amennyiben ekkor katedrát kap a budapesti egyetemen előbb mint rendkívüli, 1886-tól kezdve pedig mint rendes tanár és ettől kezdve a német helyett nemcsak a magyar filozófiai életben játszik szerepet (akadémiai tag, a Magyar Filozófiai Társaság és a Felsőoktatási Egyesület elnöke), hanem műveit is magyarul írja és Magyarországon jelenteti meg. (Említésre méltók ezek közül: Társadalmi elméletek az ókorban, Budapest, 1885, Társadalmi elméletek és eszmények, Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez, Budapest, 1887, A normatív elvek jelentősége az etikában, Budapest, 1889, Tanulmányok Pascalról, Budapest, 1910, Filozófiai szükségleteink és az etikai renaissance, Budapest, 1910, A római sztoicizmus társadalmi elméletei. Adatok a társadalmi és jogbölcseleti eszmék történetéhez, Budapest, 1913, Egyetemi oktatás, társadalom és kultúra. Időszerűtlen reflexiók, Budapest 1913.).

Nem azért soroljuk fel ilyen tüzetesen Medveczky műveit, mint ha mindezekkel részletesen kívánnánk foglalkozni, hiszen számos olyan munkája akad az említettek között is, amelyek nem annyira „kritisch”, mint inkább „gemeinfasslich”, azaz saját álláspontjának kifejtése nélkül jobbra a történelmi anyag referádaszerű ismertetése és a kritikai él inkább a válogatásban és abban jelentkezik, hogy kit milyen terjedelemben taglal.

Figyelemreméltó az a párhuzam, amelyet a témakörváltásban Medveczky és Kant között találunk és a Kant hatások között talán ez jobban rányomja Medveczky bölcseletére a bélyegét, mint Kantnak egyik vagy másik eszméje. Kant kritika-előtti periódusa ugyan-

is a természetfilozófia jegyében zajlik, hogy a kritikai korszakban a módszer és az ismeretelméleti alapok tisztázása után, ha nem is kifejezetten társadalomtudományi, de jobbra társadalmi jelenségekkel (etika, esztétika, vallásfilozófia stb.) foglalkozzék.

Nos, ezt a párhuzamot tapasztalhatjuk Medveczky és Kant között, amelyet természetesen nem a mester utánzásaként értelmezzünk, hanem úgy, hogy bizonyos hasonló társadalmi körülmények irányították a figyelmét a kanti pályafutásra, és tették aktuálissá annak hatáslehetőségeit. A filozófusoknak a természetbölcselet felé való fordulása nemcsak az új század küszöbén, az imperializmus előestéjén és kibontakozásakor, hanem más analóg társadalmi korszakokban is akkor történik, amikor a termelőerők fejlődéséhez, tehát a természet erőinek intenzív felhasználásához és ennek lehetővételére e természeti erők megismeréséhez az uralkodó osztálynak érdeke fűződik. Ez volt az eset Kant fellépése idején és ugyanez akkor is, amikor Medveczky első kísérleteit tette a filozófiai alkotás területén.

És éppen úgy, mint ahogy Kant bevitte a természet bölcseletébe a világegyetem törvényszerűségeinek feltárásánál a fejlődés gondolatát, tette Medveczky is magáévá ezt az eszmét. De míg Kant a kozmoszban, az égi testek kialakulásában, a köd hipotézissel kapcsolatos elgondolásában juttatta érvényre az evolúciót, Medveczky kora természettudománya új vívmányainak megfelelően ezt a földi élet jelenségeiben, illetve a biológiában kereste és így kapcsolódik össze nála a fejlődéselv a darwinizmussal. Nem elég-szik meg ennek konstatálásával, hanem keresi a kapcsolatot a kanti és a darwini evolucionizmus között és ennek során nemcsak Kant, Laplace, Lamarck és Goethe elméleteiben fedez fel rokonvonásokat, – és teszi meg őket általában a modern fejlődéselmélet előfutárainak – hanem a felfedezés örömeivel hirdeti és szövegösszehasonlításokkal igyekszik bizonyítani is, hogy Darwin legfontosabb eszméi megtalálhatók már Herdernél és erről szól az alig 22 éves Medveczky első, a német tudományos élet figyelmét magáraterelő munkája, az említett „Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphilosophie”.

E műben nem az az érdekes, hogy a fejlődésgondolat herderi bizonytalan fogalmazásait némi átinterpretálással rokonítja Darwin alaptételeivel, hiszen a figyelmes olvasóban éppen az ellenkező meggyőződést kelti, mint ami a szándéka volt. Olyan herderi szövegek, mint amilyenekkel Medveczkynél találkozunk, sokkal közelebb állnak, hogy egy szélsőséges példát mondjunk – Empe dokleszhez, mint Darwinhoz; így idézi, hogy „sok növénynek kellett keletkeznie és elmúlnia, mielőtt az első állati szervezet létrejött; rovarok, madarak, víziállatok is megelőzték a föld fejlettebb állatait, amíg végül mindezek után földünk szervezetének koronája, az ember, a mikrokozmosz megjelent”¹. És sokkal inkább hasonlít a hobbesi bellum omnium contra omnes-hez mint a struggle for life-hez a következő Herder-citátum is: „Minden harcban áll egymás ellen, mivel minden maga is szorongatott; védenie kell saját bőrét és gondoskodnia az életéért. Miért tette ezt a természet? Miért fordította teremtményeit egymás ellen? Mivel a legkisebb térben, az élet legnagyobb és legváltozatosabb számát akarta megalkotni, ahol tehát az egyik legyőzi a másikat és csak az erők egyensúlya által lesz béke a teremtésben”².

Mindennél sokkal figyelemreméltóbb két másik mozzanat. Az egyik, hogyan oldja meg Medveczky azt a kérdést, hogy Kantból kiindulva Kant híveként sorakoztassa fel vélt igaza mellett Herdert, a Kant-ellenesek egyik vezető gondolkodóját. Ez tulajdonképpen nem is nehéz feladat, minthogy a természetben uralkodó fejlődéstörvény demonstrálására Kantnak csak a kritikai korszak előtti természetbölcseleti írásai szolgálnak és Herder ezt a korszakot még akceptálja és csak a kriticismus, a transzcendentális filozófia ellen fordul. A párhuzam, sőt egymásnak megfelelés megtalálható náluk, még a történelembölcseletüket illetőleg is, Kantnak e kis munkája, az *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), bár a *Kritik der reinen Vernunft* (1781) után jelent meg, de tartalmánál, naturalista beállítottságánál fogva még bátran tekinthető kritikaelőtti, hors d'oeuvre-nek, ahogyan egyes filozófiatörténetek tárgyalják is, – és Herder ugyancsak naturalista, Kant felfogásához közelálló, híres történe-

Iembölcselite, az Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" első kötete szintén 1784-ben került ki a nyomdából. E tárgykörben tehát Medveczky egyaránt lehetett Kant és Herder híve és fejlődésgondolatukat – felületes felfogással, annak lényegét nem szem előtt tartva, – tekinthette Darwin fejlődéselve anticipációjának.

Nehezebb dolga van Medveczkynek a másik kérdésben. Herder ugyanis naturalista felfogása ellenére az emberben levő ellentétességet – a két erőt, amelyek működése az egyre fokozódó harmonia felé hajtják mind a természetet, mind a történelmet, vagyis az emberi sorsot, amelynek végcélja a humanitás, – Istennek a természetben való megjelenéseként fogja fel. S ha Medveczky azon fáradozik, hogy kimutassa: Herder nem volt teista, hanem deista, épp úgy „mint a világtörténelem legnagyobb alakjai csaknem kivétel nélkül”³ – akik közé nemcsak a nagyság, hanem a deizmus miatt Darwint is sorolja – újabban feltárt anyag alapján, amelyet persze Medveczky nem ismerhetett, ez utóbbit, azaz Darwin deizmusát joggal megkérdőjelezi, mégis elgondolkoztató, és aligha megoldás, ha Medveczky Herdernek a természet dicsőítését „költői lelkesedésének” tulajdonítja⁴, és nehezen félreérthető bibliai utalás, amikor Herder a korábban végcélként megjelölt humanitást „előgyakorlatnak”, „egy jövőbeli virág bimbójának” tekinti, a földet gyakorlótérnek, előkészületi helynek, az embert pedig „két világ összekötő kapcsának”⁵. S ha el is fogadjuk, hogy mindez nem a „keresztény theozófia” igazolására történik⁶, hanem csupán a természet nagyságának csodálatából, akkor is nyilvánvaló, hogy a fejlődés herderi koncepciója és a darwini mechanisztikus-materialista evolucionizmus között lényegbevágó különbség van – a kauzális és teleologikus természetszemléleti különbség – és Medveczky alapvető törekvése, hogy ezt a különbséget elmossa.

S ha ebben az ifjúkori munkájában még csak Herder „költőiségének” számlájára írja materializmus ellen fordulását, a tendencia egészen világossá válik Medveczky következő munkájában, melynek címe: „Gedanken über die Teleologie in der Natur” Berlin, 1878, melyet aztán – hogy félreértés ne essék, Charles

Darwinnak ajánl „őszinte tisztelete és nagyrabecsülése jeleként”. Fenti célkitűzése érdekében mindenekelőtt az „antropocentrikus és teleológiai vagy dualisztikus teológiától”⁷ distanciálja el magát, a továbbiakban pedig kihasználva a mechanisztikus kauzalitás hiányosságait, olyan elvcsúsztatásokkal manőverez, hogy a végén azt a látszatot kelti, mintha „a természettudományos alapon továbbfejlesztett kritikai filozófia a természetben meglévő teológia elismeréséhez, a mechanikus és teleologikus nézet kapcsolatához vezetne, ami az igazi monizmus”⁸.

Nos, hogy ehhez az eredményhez eljusson, mindenekelőtt a materializmust kell elutasítania. Ez nem is nehéz, hiszen nála csupán a mechanisztikus materializmusnak az a vulgáris, az ő fogalmazásában „dogmatikus, transzcendens elvekből kiinduló, értelmetlen és logikátlan”⁹ materializmus szerepel, amelyet Vogt képvisel és ezzel könnyű szembeállítania és elfogadtatnia a kriticismus álláspontját; ezt viszont a kanti szubjektivizmustól el kell juttatnia az objektivizmusba, és pedig „egy parallelizmus és a természet- és gondolkodási törvények konformitása”¹⁰ feltételezése útján, amikor is elismeri, hogy a „szubjektum minden megismerés első előfeltétele”¹¹, de mintahogy a megismerési tevékenység számára nincs objektum szubjektum nélkül, ugyanúgy ontológiailag nincs szubjektum objektum nélkül. Hogy eziránt semmi kétség ne legyen, magyarázatként hozzáteszi, hogy szubjektivitásnak „nem individuálisan szubjektívnek, hanem általános emberiként szubjektívnek értendő”¹², azaz szubejktivitásunk antropológiai szempontból objektívnek tekintendő.

Mindezek alapján első eredményként elkönnyvelheti azt a tételét, hogy „gondolkodási törvényeink természeti törvények, a mi pszichikailag és intellektuálisan fejlett természetünk törvényei”¹³, amely megállapításnál – ha el is tekintünk a „természet” fogalmának kettős használatától, a megismerőtől független természet és a megismerő természeti tulajdonságai összekeverésétől, ami persze nem véletlen elírás, – a háttérben a legjobb esetben valamiféle leibnizi harmónia praestabilita elismerése húzódik meg.

Egy további elvcsúsztatás a célnak a célszerűséggel, alkalmas-

sággal való azonosítása. Ennek is több fázisa van, amelyek közül a legfontosabbak: a kiinduló pont a darwini felfogásból, amely szerint a létért való küzdelemben az arra valóak maradnak fenn és e folyamat során kifejlődnek olyan tulajdonságok és képességek, amelyek az ön- és fajfenntartást szolgálják. Hogy itt semmiféle célképzet nem kell, hogy szerepet játsszék, az világos. Medveczky illet egyenlőre nem is vesz fel, hanem – ismét Kanthoz folyamodva – azt állítja, hogy e természeti jelenségek jobb megértését szolgálja, ha a célszerűség szempontjából tekintjük át azokat, ebben az esetben csupán egy „heurisztikus elvről”, „kritikai princípiumról” van szó, „nem a dolgok tulajdonságairól, hanem ítélő-képességünk egy kritikai maximájáról, gondolkodási törvényeinknek a dolgok megjelenési módjára való alkalmazásáról”¹⁴.

A következő lépés azonban, hogy ez a módszertani eljárás fokozatosan „értelmünk fejlődésének öröklött eredménye”, „a természetmagyarázat apriori formája”, végül pedig „a teleológia gondolkodási szükségszerűsége” lesz¹⁵, ami tehát már közeledés a konstitutív princípium felvételéhez. Ez is megtörténik azután Th. H. Huxley segítségével, akitől Medveczky a következő megállapítást idézi: „A teleologikus és mechanikus nézetek egyáltalán nem zárják ki egymást; ellenkezőleg, minél inkább a tisztán mechanikus álláspontra helyezkedik a kutató, annál bizonyosabban észreveszi az eredeti elrendezettséget, amelytől a világ valamennyi jelensége származik”¹⁶. Azaz, hogy a jelenségek összefüggését kauzális vagy teleologikus rendezettségében szemléli-e, az tisztán nézőpont, illetve fogalmazás kérdése, hiszen mondhatjuk pl., hogy azért vetik el az emberek ősszel a gabonát, mert tapasztalták, hogy az a leesett hó alatt szépen fejlődik és így hamarabb és jobb eredménnyel beérik, és ez kauzális összefüggésről tanúskodik, de fogalmazhatnak úgy is, hogy azért esik a hó, hogy a gabona szépen átteleljen.

Világos azonban, hogy az első formula materialista megalapozódással bír, az utóbbi pedig idealista-teleológiai szemléletből táplálkozik, tehát amikor, – hogy Huxleynél maradjunk – az angol természetfilozófus az élet materialista felfogását mint természet-

tudományos hipotézist tekintti, és az anyagot és erőt egyaránt bizonyos tudatállapotok elnevezéseiként fogja fel, a kauzális és teleológiai szemléletet úgy helyezi közös alapra, hogy mind a kettő nem tudományos eredmény, hanem világszemléleti követelmény.

Medveczky átlátja ugyan, hogy mindez nem túlhaladása még az általa kiterjesztett értelemben vett szubjektivitásnak sem, tehát keresi a megismerés helyességének objektív kritériumát, az igazolás „folyamatos próbáját”¹⁷, és ezt „más szubjektumok megismerési tevékenységében” véli megtalálni¹⁸. Vagyis a valóság kritériumát Medveczkynél is épp úgy „a többi ember” nyújtja, miként Bogdanovnál, aki azt fejtegeti, hogy „ha más emberek azt mondják: igen, mi ugyanazt halljuk és látjuk, amit te, azaz ha az én és az ő tapasztalatai összeesnek, társadalmilag organizáltak, akkor nekem reális tárgyakkal, objektív vagy fizikai jelenségekkel van dolgom” – és a rövidség kedvéért hadd utalunk Bogdanov e tétele ellen írt Lenin érvelésre, amely Medveczkyre is pontosan illik, amikor Lenin a „Materializmus és empiriokriticismus” c. munkájában rámutat, hogy a „többi ember” tapasztalata még nem bizonyíték az objektivitás számára, mert a kritérium annak igazolása, hogy „a világ egzisztál mindenkitől függetlenül”¹⁹.

S végül a kauzalitás és teleológia „kongruenciáját” a fejlődés és haladás közötti különbség elmosásával akarja elérni. Illetve azal, hogy ilyen különbséget nem ismer, amennyiben szerinte „minden fejlődésnek gondolkodásbeli szükségszerűséggel célja van”²⁰. Holott a haladás az, ami egyértelmű valamely előzetes kitűzött célhoz való közeledéssel, anélkül, hogy az, ami halad, bármi belső változáson kellene, hogy keresztülmenjen. Ez utóbbi lenne viszont a fejlődés, amely lehet mennyiségi gyarapodás, az egyszerűből a bonyolultabbá változás, az alacsonyabb rendűnek magasabb rendűvé való alakulása – persze külön feladat hogy tisztázódjék, mi a magasabbrendű az alacsonyabbrendűhöz képest. A lényeges azonban mindenképp az, hogy a fejlődésben nem kell, hogy előzetes célkitűzés legyen.

Persze ehhez az a belátás is szükséges, hogy a fejlődés végtelen tolyamat, nem pedig olyasvalami, amelyben már előzetesen „Plan,

Ziel und Zweck”²¹ rejlik és ezeknek a megvalósulása lenne maga a fejlődés, hiszen ez természetszerűen elvezet ahhoz a felfogáshoz, amely szerint a fejlődés fogalmában benne kell rejlenie a kezdő és végpontnak, ez pedig nem egyéb, mint a teleológiai nézet, amely szerint a világ teremtett és elmúlik. Így Medveczky-nél is, bármennyire hangsúlyozza, hogy „a teleologikus szemlélet nem más, mint a mechanisztikus felfogás ésszerű és gondolkodásbeli szükségszerű kiegészítése”²², így „a fejlődéstan és Darwin természettudományos tana nem antiteleológia, hanem egyenesen immanens természetes teleológia”²³, érvényes marad az az álláspont, hogy a teleológia szükségszerűen a teológiába visz.

Mint ebből látható, a fejlődés elve – amely a termelőerők fejlődésének, a technika fellendülésének visszfényeként a természettudományokban is oly mértékben eluralkodott, hogy még a neotomisták is kénytelenek voltak akceptálni – nem jelent egyértelműen haladó gondolatot. Kiterjedve a társadalomtudományokra pedig éppenhogy visszatartó, konzervatív eszmeként jelentkezett. Tipikus példát szolgáltat erre maga Medveczky, akinek érdeklődése a társadalmi kérdések iránt olyan események hatása alatt ébredt fel, mint amilyenek a múlt század 70-es éveinek a végén Németországban lejátszódtak, a szocialista mozgalom megerősödése, a tudományos szocializmus elterjedése, a különböző szervezetek, majd pártok egységének megvalósulása, s mindezek folytán annak a helyzetnek a kialakulása, hogy a német munkásmozgalom a nemzetközi osztályöntudatos munkásmozgalomnak az élvonalát alkotta.

A német burzsoázia – Bismarck német kancellár iniciatívájára – azután megalkotta 1878-ban a szocialista mozgalom letörésére az ún. kivételes törvényt, melynek alapján feloszlatták a Németország Szocialista Munkáspártját és a befolyása alatt álló szakszervezeteket, betiltották a munkássajtót, a munkásszervezetek vezetőit bebörtönözték vagy száműzték, a mozgalmat magát illegalitásba, a föld alá kényszerítették. Hozzá kell ehhez tennünk, hogy ezek a terrorintézkedések nem érték el céljukat, ellenkezőleg, ha pillanatnyilag zavart is okoztak a munkásmozgalomban, de végülis cső-

döt mondtak. Az 1890-i választásokon a szocialista párt 1878-hoz képest több mint háromszorosára növelte szavazatainak számát, úgy, hogy 1890 októberében a Reichstag a „szocialistaellenes” törvényt hatályon kívül helyezte. A „vaskancellár” politikájában, a „vér és vas” eszközöket felváltotta a „kalapács és korbács” taktikája.

A kivételes törvények idején mozdultak meg a polgárság teoretikusai is – köztük Medveczky –, hogy mozgósítsák „a tudományt”, amikor már világossá vált, hogy „a szociális kérdéseket és problémákat nem lehet rövid úton elutasítani, de nem is lehet őket rendőri megtorló intézkedésekkel vagy adminisztratív kényszereszközökkel megoldani, hanem sokkal inkább a jóléti intézményekre és az emberiség haladására irányuló politika az, amely hivatott eme kérdések megoldására”²⁴. Medveczky a történelemre hivatkozik – és persze a történelem eléggé változatos ahhoz, hogy olyan eseményeket emeljünk ki belőle, amelyek előzetes véleményünket támasztják alá.

Medveczky törekvése arra irányul, hogy olyan végső következtetéseket vonhasson le a történelemből, amelyek szerint a modern állam döntő tényezőinek reformáló tevékenysége, a társadalmi intézmények organikus átalakítása, a jogrend egyes alkatrészeinek fokozatos fejlesztése, egyszóval „evolúció, nem revolúció” a célravezető. „Nem forradalom, hanem reform – foglalja össze érvelését – nem összeomlás, hanem átalakítás, nem erőszakos aktusok, hanem törvényes alkotások, nem az egész társadalmi rend és történelmi alapjai pusztulása, hanem a jogtudat konkrét tartalmához, bizonyos követelményekhez való alkalmazkodás”²⁵ – erről tanúskodik a történelem és azért ünnepli a szocialistaellenes törvényt alkotó Bismarckot, mert benne, az ő politikai működésében látja megtestesülni az általa megrajzolt ideálképet.

Am nem éppen a szocialistaellenes törvény alkotójának – legfeljebb a későbbi Bismarcknak – az intencióit jelzik azok a javaslatok, amelyeket Medveczky megformuláz – a munkásszta-ly anyagi és erkölcsi színvonalának emelése, az öregségi biztosítás törvényes rendezése, az élet- és balesetbiztosítás, mint fo-

lyamatos szociálreform, szociális törvényhozás kezdeti lépései, amelyekről várható, hogy „egy társadalmi forradalom viharait és zűr-zavarát megelőzzék” és „a szociális jogok és kötelességek rendezése és meghatározása révén a társadalmi békét biztosítsák”²⁶.

Persze ilyen elképzelésektől és célkitűzéstől indítva nem sok jót várhatunk Medveczkytól a modern munkásmozgalom teoretikusainak megítélését illetően, pláne, ha műve arról is tanúskodik, hogy a teoretikusokat nem tanulmányozta eléggé és csupán közvetve – különböző interpretációkból, torzító bírálatokból és elfogult ellenfelek írásaiból – szerezte róluk ismereteit. Ezt mutatja, amikor Marxot és Lassalle-t egy kalap alá veszi és G. Schmoller „Über einige Grundfragen des Rechtes und der Volkswirtschaft” (Jéna, 1875) c. munkájából éppen ezt a mondatot tartja érdemesnek idézni: „A szociáldemokrácia tulajdonképpen a fél képzettségnek és a modern liberális állam félig értett és félig megvalósított céljának a produktuma”²⁷. Adolf Held „Socialismus, Socialdemokratie und Sozialpolitik” (Leipzig, 1878) c. munkájával kapcsolatosan pedig többszörösen megkérdőjelezi, hogy a szocializmus és kommunizmus tudományos alappal bírna (Marx, Engels és Lassalle munkássága által), különösen pedig, hogy Marx a „Zur Kritik der politischen Ökonomie” c. munkája révén a „szociáldemokrácia tudományának” a megalapítója lenne.²⁸

Talán nem is a meg nem értés, – hogy ti. a marxizmus tudománya a társadalom objektív osztálystruktúrájára épül –, hanem tudatos ferdítés van abban a megállapításában, amikor az uralkodó „birtokló osztályok” kifejezést javasolja „művelt osztályokra” helyesbíteni, vagyis ezzel nem csak arról tanúskodik, hogy a társadalomtudományokat, amelyeket művében megalapozni kíván, nem reális tényezőkre építi, amilyen pl. az egyes embercsoportoknak – osztályoknak – a viszonya a termelési eszközökhöz, hanem olyan bizonytalan fogalmakra, mint a műveltség, amivel mellékesen osztályelfogultsága bizonyítékát adva kihúzza diszciplínája alól a tudományos talajt.

További működésében ugyan el kell ismernünk azt a törekvését, hogy mások eredményeit elsajátítsa és kritikusan hasznosítsa, de

forrásai megválogatásában eléggé tévelyeg és bizonyára ennek is része van abban, hogy nem sok újjal járul hozzá a társadalomtudományok eredményének gazdagításához. Die Sozialwissenschaften c. munkájában ugyan igyekszik abbéli mulasztását pótolni, amiért egyik magyar kritikusa, Kornis Gyula meg is róttá, hogy ti. evolúciós természetfilozófiai problémákkal kapcsolatban csak Darwinra támaszkodik, s H. Spencer nevét meg sem említi, holott „H. Spencer nemcsak időbeli fellépés, hanem tárgyi szempontból is Darwint több szempontból megelőzi”²⁹, amiben igaza is van, hiszen H. Spencer Principles of sociology és Progress, its Law and Cause c. műve, mely a fejlődéstudomány filozófiai programját először körvonalazta, 1855-ben, illetve 1857-ben jelent meg, míg Darwinnak az evolúció gondolatát kifejtő műve, On the Origin of Species by Means of Natural Selection, két évvel később, 1859-ben látott napvilágot.

Ami azonban helyes lett volna a természetfilozófiában, az tévútra vitte a társadalomtudományban. Mert amikor a társadalom törvényeinek tanulmányozásához hozzáfogott, és ezzel kapcsolatban szembe kellett néznie a munkásmozgalommal, amely a marxizmus tudományára alapozódott, osztályelfogultságból nem Marx és Engels és követőik műveihez fordul, hanem Spencerhez és az ő nyomán azokhoz a szerzőkhöz, akik a társadalom mibenlétének a megfejtéséhez különböző természeti analógiákhoz folyamodtak. Így a marxi organizációs-társadalomfelfogás helyett a spenceri organizmus-felfogáshoz csatlakozik, és ha Spencert az állati szervezet és a társadalom funkcióinak párhuzamba állításának sikerületlen kísérlete arra indítja, hogy az organizmust szuperorganizmusra helyesbítse, amivel az egész analógia felborul, Medveczky újabb forrásokat keres, hogy az analógiát fenntarthassa, sőt tovább fejlessze. Így közelít Albert Schäffle „Bau und Leben des Sozialen Körpers” (1875–78) c. műve gondolatmenetéhez, mely a fiziológiai „alapszövetekkel” állítja párhuzamba a társadalmi közösségeket. Sőt Medveczky meg sem áll az ilyen külsőleges és erőszakolt hasonlatoknál, hanem tovább halad Paul Lilienfeld elképzelése felé, aki Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft

(1873–81) c. művében a biológiai és társadalmi jelenségek analógiáit illetőleg nem az egyes szerveknek megfelelő társadalmi szerveket keresi, hanem az összfunctiók hasonlóságát igyekszik kimutatni, így pl. az egyes élőlényeknél tapasztalható egészség–betegség váltakozásait próbálja a társadalmi életben felfedezni.

Ezen az alapon igyekszik aztán Medveczky körvonalazni a társadalom pathológiáját és therápiáját és annak jobb megalapozása céljából természetszerűen el kell jutnia a „morálstatisztikához”, hogy végülis a szociális kérdés egyre inkább etikai kérdéssé váljék. Becsületére legyen mondva, hogy itt nem állt meg és ha polgár létére nem is jutott el a marxizmusig, de kielégítetlenül maradván a kortársi elméletektől, a szociális eszmék történetéből próbált megfelelő választ találni kérdéseire. Így készült el „Társadalmi elméletek és eszmények” (Budapest, 1887) immár Medveczky néven magyarul írt munkája, ami egész Platonig nyomoz vissza, hogy fellelje az emberiség legjobbainak feleleteit koruk nyomasztó szociális problémáira. Igaz ugyan, hogy a társadalmi eszmék története sem világosította őt fel arról, amire Marx megtanította volna, hogy ez eszmék alapjait az illető társadalom termelési viszonyaiban keresse, – ellenkezőleg szerinte „a gazdasági elvek és szempontok is végelemzetben éppen ezen eszmékhez vezetnek vissza”³⁰ – azt mégis felismeri, hogy az államregényekben, utópikus képzelgésekben „a kritikát talán meg sem tarthatjuk a phantásia játékszerű kielégítésével”³¹, és hogy ezekben az utópiákban a hangsúly nem a jövő ideális társadalmának színes rajzolatjaira esik, hanem arra, hogy az olvasó ezeket az eszmei állapotokat önkéntelenül is összehasonlítsa saját társadalmának viszonyaival és azok megváltoztatására ösztönzést nyer, vagyis „a kritika ereje itt jobbra egyenes arányban áll az ábrázolt eszmény és az illető korszak állapotai közti különbséggel”³².

Aligha lehetne Medveczky tudományos pályafutásának további fordulóit eszmetörténeti alapon valamiféle immanens törvényszerűség fonalán haladva továbbvezetni. Már a történeti vizsgálatok előtérbekerülése – amely ellentmond akadémiái székfoglaló előadásának („A normatív elvek jelentősége az etikában” 1889)

alapeszméjével – mutatja azt a változást, amelyet Wundt hatása alatt végzett deskriptív törekvéseivel jellemezhetünk. Ha ugyanis korábban az volt az álláspontja, hogy a társadalomtudományok a gyakorlati szociálpolitika számára ugyanolyan útmutatók lehetnek, mint a természettudományok a technika és a gazdasági élet, termelés számára, a szocialistaellenes törvény bukása, Bismarck meghátrálása, főleg azonban a századforduló idején történt alapvető változások a kapitalizmus fejlődésében, azaz az imperialista korszak bekövetkezése, olyan erők működésének a feltételezésére szorították, amelyek az általa ismert és becsült társadalomtudományi irányok segítségével meg nem magyarázhatók. A marxizmus igazságai elől pedig egyre inkább – azzal párhuzamosan, hogy a magyarországi konzervatív politikai és tudományos viszonyok aktív tényezőjévé vált – elzárkózott. Ehhez járult az a felismerése, hogy a Németországban már átélt társadalmi fejlődés Magyarországon – a történelmi fáziseltolódás következtében – még ezután fog lezajlani és ez ellen semmiféle etikával, eszményekkel, normákkal nem lehet felvenni a küzdelmet.

Igy fordult figyelme – a történelembe menekülés általános magatartásán túlmenően – a szkepticizmus és pesszimizmus felé, annak a belső ellentmondásnak a megértése érdekében, hogy az emberi ész egyfelől a természet legmagasabbrendű eredményének, másfelől – ugyanakkor – a semminél is kevesebbre tartják, hogy az ember törekszik az igazság és boldogság elérésére, de meg van róla győződve, hogy egyik sem adatott meg a számára, hogy egyik oldalról a kételkedés és sötétben látás gyötri, másik oldalról pedig a remény és a hit élteti és űzi, hajtja – ismeretlen és elérhetetlen – célok felé. Ezekre a problémákra próbált választ találni Pascal filozófiájában³³, de bármily finom analízisét kapjuk is Pascal bölcséletének – megkülönböztetve és találóan jellemezve az emocionális, az etikai és az ismeretelméleti, illetve logikai pesszimizmust – a döntő motívumot mégis abban látja, hogy Pascal nem áll meg annál a negatívumnál, hogy a matematikai módszer révén eljuthatunk ugyan a legmagasabb fogalmak, az értelem princípiumai felfogásához, de az igazán biztos megismerést, amely a bennünket

mozgató életkérdések megoldására képessé tette, értelmünkkel nem érhetjük el. Az ilyen megismerés csak érzelmi átéléssel közelíthető meg, „a szív logikájával”, azaz – mondja Pascal: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas” – és ez szinte kinyilatkoztatásszerűen hat Medveczky számára, hiszen így nem kell kétségbe esnie a jövőt illetően, amely pedig következne, ha a szociális elméletek szép és magasztos kigondolásainál a történelmi valóságokat szembeállítja és számbaveszi, hogy mivé váltak, hova torzultak azok az eszmék. Lám Pascalnak is sikerült leküzdenie nihilizmusát és a modern világban nem kell őt követni a „patologikus” miszticizmusba.

Medveczky utolsó munkájában (A római stoicizmus társadalmi elméletei, Budapest, 1913) megtalálja azt az erkölcsi támaszt is, amely a szkepticizmus legyőzéséhez misztikus elemek nélkül eszközöket nyújt és ez a római sztoikusoknál található szociáletikai eszme, amely fogékonnyá tette az emberiséget a keresztény világnézet iránt és előkészítette annak befogadását. A logika és a tudományok kompetenciájának a kijelölése – másodrangúvá minősítése – és a vallásos hit, a lelki élet érzelmi tényezői döntő jelentősége a társadalmi életben, immár pontosan megfelel a 20. századi magyar uralkodó osztály világnézeti igényeinek, amely azután isten és a haza ígéjével hajszolta a nép elnyomott tömegeit az első világháború imperialista célkitűzésének az oltárán a nyomorba, a gyilkolásba és a halálba.

2. *A logika válaszára*

Medveczky és Palágyi Menyhért (1859–1929) pályafutása sok hasonlóságot mutat, de fejlődésük iránya ellentétes. Medveczky előbb volt német filozófus és aztán lett magyar, Palágyi fordítva. Medveczky külföldi mestereinek eszméit terjesztette el Magyarországon, Palágyi pedig nem tanítvány, hanem mester lett Németországban, előzmény, úttörő bizonyos modern irányzatok számára. Mindketten a természettudományokkal való foglalkozás révén jutottak

el a filozófiához, de míg Medveczky a biológián keresztül a társadalombölcselet felé fordult, Palágyi a matematika-fizikából kiindulva, a matematikai logika számára egyengette az utat. Mindketten Kantból vagy legalább is kanti problémákból indultak ki, de míg Medveczky Kantot csak átinterpretálja, Palágyi bírálja, sőt határozottan ellene fordul. Medveczky pályája elején foglalkozik a biológia filozófiai problémáival és közeledik fokozatosan a társadalmi kérdések felé, Palágyit pedig eleinte élenként érdeklik a szociális, sőt politikai problémák (öccsét, Palágyi Lajost, akivel szorosan együttműködik, a kortársak az első magyar szocialista költőnek tekintették, akit az ellenforradalom 1920-ban megfosztott tanári nyugdíjától és kizárta a Petőfi Társaságból) – ír is egy könyvet „Marx és tanítása” címen (Pécs, 1908), ha azt nem is teszi magáévá, – de a forradalmi és ellenforradalmi események hatása alatt egyre inkább elfordul a valóságtól és egy sajátos „biológiai idealizmus” képviselőjévé, sőt kezdeményezőjévé válik. Ebben az inkább metafizikai, mint természettudományos irányzatban oldódik fel azután Palágyiban az a kettősség, amely életét és működését hosszú időn át jellemzi.

E kettősség abban nyilvánul, hogy költő öccse hatása alatt maga is foglalkozik irodalommal – ő is tagja a Petőfi Társaságnak –, szerkesztője a rövid életű Irodalmi Lapok, Új Nemzedék és öccsével együtt a Jelenkor c. folyóiratnak, a század végén, mint kritikus vezető egyénisége a Gyulai Pál és köre elleni irodalmi ellenzéknek, Madách Imre élete és költészete (1900), Petőfi (1909), Székely Bertalan és a festészet aestetikája (1910) címen irodalmi-esztétikai monográfiák szerzője, – másfelől pedig már mint matematika-fizika szakos középiskolai tanárjelölt, matematikai értekezéseket ír (többek között: Vonalgeometriai tanulmányok, 1880). Az 1900–1903 éveket Heidelbergben, Leipzigban, Halleban, Berlinben tanulmányutakon tölti és ezekben a városokban terelődik figyelme a filozófia felé, bár már korábban is készített egy filozófiai művet „Az ész törvénye” (1896) címen.

Bölcseleti műveit főleg németül fogalmazza meg, ezek közül említsük meg: Neue Theorie des Raumes und der Zeit (1901),

Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik (Leipzig, 1902), Kant und Bolzano (Leipzig, 1902), Die Logik auf dem Scheidewege (Berlin, 1903), Naturphilosophische Vorlesungen (Charlottenburg, 1907), Die Relativitätstheorie in der modernen Physik (Berlin, 1914), Wahrnehmungslehre (Leipzig, 1925), Weltmechanik (Leipzig, 1925) – s egészítsük ki e sort magyar nyelven írt filozófiai művével: Az ismerettan alapvetése (Budapest, 1904). 1905-től a kolozsvári egyetemen magántanár, 1919-ben azonban külföldre, Németországba távozik és haláláig Darmstadtban él, ahol a Keyserling-féle Schule der Weisheit professzoraként működik.

Mint e felsorolásból látható, irodalmi-esztétikai érdeklődése nemigen áll összhangban tudományos orientációjával, legalább is – mint látni fogjuk – élete alkonyáig. Filozófiája középpontjában ugyanis eleinte logikai-ismeretelméleti kérdések állnak, majd Einstein és Planck fellépése nyomán az új fizika világképe problémái kerülnek az előtérbe, (vö. Das Weltbild der neuen Physik, 1922, a Weltmechanik c. kötetben) és csak ezután következik a metafizikai befejező aktus.

Ami az első periódust illeti, a német filozófiai közéletben „Die Logik auf dem Scheidewege” (Berlin, 1903) c. művével nem csak feltűnést kelt, hanem élénk diszkusszió kiinduló pontjává is válik, amelynek csúcspontját Goswin Uphues hallei egyetemi tanár terjedelmes vitairata: Zur Krisis in der Logik. Eine Auseinandersetzung mit Dr. Melchior Palágyi (Berlin, 1903) jelenti. Ez a váltság elsősorban a logikának a pszichologizmusban való elsüllyedésében nyilvánult meg és ez ellen lépett fel 1900–1901-ben Edmund Husserl „Logische Untersuchungen” c. kétkötetes munkájával, melynek első kötete: Prolegomena zur reinen Logik, második kötete pedig Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis címet viseli. Husserl éles bírálatot mond a logika pszichologista felfogásáról és ezzel – Palágyi nézete szerint – felkelti a veszélyt, hogy ellenkező végletbe, egy pusztán formalisztikus logikába esik, aminek azután hangot is ad „Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik” (1902) c. tanul-

mányában. Még ugyanezen évben megjelenteti Palágyi egy másik tanulmányát „Kant und Bolzano” címen (Halle, 1902), melyben a Husserl által kitüntetően tárgyalt Bernhard Bolsano híres „Wissenschaftslehre”-jét mint a formalisztikus logika megtestesülését hevesen bírálja és elutasítja.

Ilyen előzmények után, immár mint saját felfogásának pozitív kifejtését jelenteti meg Palágyi „Die Logik auf dem Scheidewege” című munkáját, melynek kritikai része középpontjában immár a kanti ismeretelmélet áll, melyet ő a logikai formalizmus főképviselőjének tekint. Elsősorban a Tiszta ész kritikája transzcendentalis esztétikája fejtegetései ellen fordul, főleg Kantnak ama tétele ellen, hogy a tér és idő az érzéklet apriorikus szemléleti formái, továbbá az ellen, hogy Kant elválasztja a teret és az időt, az érzékletet és az értelmet, a megismerésben megkülönbözteti a tartalmat és a formát. Ezekben az elválasztásokban és megkülönböztetésekben látja Palágyi a kanti ismeretelmélet dualisztikus jellegét és műve második részében arra törekszik, hogy „a megismerés egységtanát (azaz egy monista ismeretelméletet) legalább fő vonásaiban”³⁴ kifejtse.

Ez az egységtan abból indul ki, hogy érzéklet, érzet, szemlélet nélkül nem lehetséges megismerés, amivel a racionalisták ellen érvel, a szenzualistákat pedig azzal támadja, hogy az érzetek még nem megismerések. Ugyanakkor Aristoteles ellen is fordul mondván, hogy a megismerés nem fogalmak kapcsolata és szétválasztása. A megismerés létfeltétele ugyan a benyomások, tapasztalatok szerzése, de ez nem elegendő; szükséges még, hogy rendelkezünk bizonyos jelekkel, amelyek által tudásunkat kifejezésre juttatjuk, illetve azt magunk és mások számára megőrizzük. E két előfeltétel tulajdonképpen az egységes emberi élet kettős megnyilatkozása, azaz egyfelől szervezetünk fogékonysága, hogy benyomásokat szerezzünk, másfelől szervezetünk mozgató ereje, mellyel a jeleket létrehozuk, illetve tudásunkat kifejezzük. A benyomást kiegészíti az emlékezés, ennek tartalmát azután az ítéletben rögzítjük, s mivel az átélt és emlékezéssel visszaidézett benyomás visszavonhatatlan, örök, az ítélet mindig egy örökkévalósági él-

mény, amelyet kétféle módon foghatunk fel: „egyszer közvetlen szemlélettel a tárgyi ítéletben, másszor pedig inverz eszmélettel, az ítéletben az ítéletről”³⁵. Első esetben az örököt egy eredeti benyomásra való emlékezésben, második esetben pedig érzéki szimbólum által (nyelvi mondatokban, melyek szavakból állnak) fogjuk fel. Ez az örök mindenek előtt valami valóságos, a szimbólumokba foglalt mivoltában pedig fogalom. Így adódik Palágyi tétele: „ami valóságos, az igaz és fordítva, ami igaz, az valóságos”³⁶.

Ez az alapgondolata a *Die Logik auf dem Scheidewege* polemikusan kifejtett eszmemenetével szemben a rendszeres felépítésű másik művének. Az ismerettan alapvetésének (Budapest, 1904), mely azt a korábbi tételt, hogy „képesek vagyunk jelek segítségével benyomásainkra ráeszmélni”³⁷ – azzal toldja meg, hogy „egyszersmind arra is képesek vagyunk, hogy jeleinkre újabb jelekkel, tehát magára eszméleti tevékenységünkre is ráeszméljünk”³⁸. S így jut el kitűzött feladata megformulázásáig, amely szerint „az eszméletre való ráeszmélés, a tudásról való tudás éppen az, amivel a logika vagy ismerettan foglalkozik”³⁹. A cél pedig az, hogy ezzel „a tudást egységesítse”⁴⁰.

Ennek az egységesítésnek áll útjában minden olyan felfogás, amely a tárgyi eszméletet külső érzékiséggé, az öneszméletet pedig belső érzékiséggé teszi, ami nem lenne egyéb, mint az ember világának két világra való hasítása, egy tér-időbeli és egy pusztán időbeli világra, ami nonsens, annál is inkább, mivel az elmét magát közvetlenül nem tehetjük vizsgálat tárgyává: „Az emberi elme csak oly módon eszmélhet magára, hogy műveket hoz létre, tudományokat termel; ezen műveit kell tehát vizsgálnia, hogy magát egyre jobban és jobban megismerje”⁴¹, ez pedig épp úgy feltételez térbeliséget, mint időbeliséget. De értelmetlenség a megismerőképességet két vagy több képességre felbontani is, – az elme erő, hangsúlyozza, nem állhat másból, mint elmeerőből, vagyis el sem lehet képzelni olyan két tehetséget, „melyeknek egyike sem elmetehetség, együttvéve mégis elmetehetséget alkotnak”⁴². A dualista ismerettannal szemben tehát Palágyi a monista ismerettan állás-

pontjára helyezkedik, „mely ismerő tehetségünkben nem tud semmi egyebet felfedezni, mint ismerő tehetséget és a tudásban semmi egyebet nem tud találni, mint tudást”⁴³.

Ami aztán a részleteket illeti, kiemelendő, hogy Palágyi ellenében más, hagyományos logikákkal, amelyek a logikum elemét a fogalomban vélik felfedezni, ő az ítélettel kezdi logikája felépítését – mondván – hogy „múló benyomásainkban örökkévaló lényeg jelentkezik számunkra”⁴⁴, ezt pedig az ítélet formulázza, lévén az ítélet nem más, mint „múló jelképekben örök igazság (vagy amit annak vélünk) kifejezése”⁴⁵. A benyomás egyes, illetve különös, ellenben az ítélet általános, azaz az igazságot mondja ki, és ha ez semmi más, mint valamely benyomás konstatálása, akkor is az igazság, mivel tetszőleges számú mondatban jelentkezhetik, a törvény jellegével bír, amihez hozzáfűzi, hogy „a logikában a törvény szó ugyanazt jelenti, mint az igazság szó”⁴⁶. Ebben aztán benne foglaltatik annak elutasítása, hogy az általánosság jegyét egyik ítélettől megtagadva, másiktól nem, megkülönböztetést tegyen a priori és a posteriori ítélet között és, mint Palágyi gondolkodására jellemző, jegyezzük is meg, hogy az a priori ítéleteket, illetve igazságokat „kékvérűeknek”, az a posteriori tapasztalati igazságokat pedig „plebejusoknak” nevezi és az ilyen kétosztályba sorolás ellen élesen tiltakozik. De elveti mind az aristotelesi particularis ítéleteket, mind pedig a kanti felosztás általános, különös és egyes ítéletekre, mivel az az álláspontja, hogy minden ítélet, mint igazság, csak általános lehet, ellenkező esetben nem lehetne megkülönböztetni a benyomástól.

Hozzáteszi még, hogy épp úgy, mint a benyomás, az emlék is nélkülözhetetlen feltétele a tudásunknak, de maga az emlék még épp oly kevésbé tudás, mint a benyomás. Tudásról ugyanis csak ott lehet szó, ahol a múló élmény – benyomás és emlék – el nem múló valóságra vonatkozik, és ezáltal adódik az a tétele, amelyet a benyomás és emlék egységi elvének nevez. Az emlék azonban nem csupán a benyomás felidézése, azaz pszichológiai aktus, hanem olyan képesség, amely lehetővé teszi, hogy elszakadjunk a közvetlen környezet által ránk kényszerített érzéletektől. Ez az elsza-

kadás az előfeltétele a tudat létrejöttének. A megismerés abban áll, hogy a benyomáshoz és az emlékhöz hozzá csatolódik az élmény örök érvényessége. Ez az aktus azonban nem a reális időtartamban játszódik le, hanem mint örök élmény, időtlen pillanatban, vagy ahogyan Palágyi elnevezi, matematikai időpontokban.

Amikor aztán a múltó élményekben megtaláljuk azt, ami bennük örök, megkapjuk a fogalmat; azaz fogalmaink ítélet közben jönnek létre, ezért veti el Palágyi mindazt a logikai felfogást, amely a fogalmak vizsgálatából indul ki. A megismerés, ítéletalkotás állandó – végtelen – folyamat, az egyes ítéleteket izolálni nem lehet, azaz az igazságok (részigazságok) együttesen alkotják az egyetlen igazságot. Ezt az abszolút igazságot nem ismerhetjük – ahhoz az kellene, hogy a mindenséget átfogjuk egyetlen matematikai időpontban, vagyis magunknak is abszolútnak, istennek kellene lennünk; de tudjuk, hogy részleges igazság egymagában nem állhat fent, hanem minden részleges igazság összefügg egymással és ezt nevezi Palágyi az igazság egységes voltának, ami felé az ember törekszik. „Mi emberek tehát, mintegy vándorok vagyunk az igazság birodalmában... tudásunk egyik állomásról a másik felé halad, és így mintegy utazunk egyik igazságtól a másik felé... az igazságoknak csak dinamikai birtokában vagyunk és a logikai tudomány voltaképp nem is egyéb, mint az igazságról való tudásunk dinamikája (dialektikája)”⁴⁷.

Pozitívan értékeli azokat a törekvéseket, amelyek a matematika egzakt szellemétől elragadtatva azon vannak, „hogyan lehetne az ismerettant és ezáltal az egész filozófiát olyan egzakt tudomány színvonalára emelni, minő a matematika”⁴⁸, és ezzel egyengeti az utat a matematikai logika számára. Ugyanakkor rámutat arra a veszélyre is, amely ezeket a kísérleteket fenyegeti: a valóságtól való elszakadásnak a veszélyére és emellett egy általános szkeptizmus is utat tör gondolatmenetében, hogy ti. „a matematikai megismerés titkát épp oly kevésbé fogjuk valaha véglegesen megfejtetni, mint bármi más megismerését”⁴⁹. S ha meggondoljuk, hány-szor és milyen összefüggésekben beszél titokról és titokzatosságról (pl. elmúlt érzéklet, benyomás hullámára fellépő emlék stb.),

akkor nyilvánvaló lesz, hogy az jóval előbb fellép, mint a végleges, örök, abszolút igazság megismerésének a küszöbén.

A valóságra vonatkozás igénye jelentkezik azokban a fejtegetésekben is, amelyek az ismeretelmélet természettudományos aspektusát dolgozzák ki. Nem arra gondolunk, hogy tételezi: „minden megismerésünk vagy tudásunk élettüneményekre támaszkodik, vagyis hogy élettünemények nélkül semmi körülmények közt tudáshoz, megismeréshez nem juthatunk”⁵⁰, minthogy e jelek is „épp oly élettünemények, mint a benyomások”⁵¹, hanem arra a polémiájára, amellyel visszautasítja a kétféle tüneményvilág (a fizikai és pszichikai jelenségvilág) gondolatát, a külső és belső észlelés felvételét, a kettő közötti parallelizmust vagy más megoldási kísérleteket, mondván, hogy életfolyamatunk tüneményei a hatás és ellenhatás viszonyában állanak egymással és előítélet a hatásnak megfelelő tüneményt fizikainak, az ellenhatásnak megfelelő tüneményt pedig pszichikainak mondani, hiszen mindkettő egyaránt fiziológiai, vagyis „élettüneményeken kívül más tünemények egyáltalán nem léteznek”⁵².

Ebből pedig nemcsak az következik, hogy nem lehet a jelenségek egyik osztályának tér-időbeliséget, másik osztályának pedig csak időbeliséget tulajdonítani, hanem az is, hogy a tér és idő olyan kapcsolatát konstituálja, amely mintegy anticipációja az einsteini elveknek, – még akkor is, ha Einstein fellépése után Palágyi azokat nem fogadja el. Palágyi alapeszméje a tér és idő egységtanába torkollik és nem érdektelen, hogy ezt az alapeszmét már Locke-ban, akinek koncepcióját pedig elveti – véli felfedezni, amikor idézi az „Essay concerning human understanding”-ból (2. könyv 15. fejezet 12. §) e szavakat: „Tér és idő mintegy kölcsönösen belefogóznak egymásba és körülzárják egymást, amennyiben a térnek minden része az időnek minden részében és az időnek minden része a térnek minden részében bennfoglaltatik”⁵³. Palágyi a tér és idő egységtanát egész természetfelfogására nézve alapvető fontosságúnak tartja, mert ezzel egyben tételezi a két jelenségvilág megkülönböztetésének a lehetetlenségét, azaz védelmezi a jelenségvilág egységes voltát, tehát minden jelenségnek egyaránt

kiterjedést és időtartamot tulajdonít és egyetemes alaptörvénynek tekinti, hogy „minden jelenség határozott helyzetet foglal el térben és időben”⁵⁴. S bár tudatában kell annak lennünk, hogy a jelenségek helyzetét sem a térben, sem az időben nem tudjuk tökéletes pontossággal megállapítani – erre csak a „végtelen gyors eszmélet, azaz az istenség”⁵⁵ képes – és mivel eszméletünk véges gyorsaságú, ezért a tüneményes világ folytonosságának jellegét észleljük, amiből következik, hogy mozgás és nyugalom között csak viszonylagos (relatív) különbség áll fenn – „nincs értelme, hogy az időt a tértől képzeletünk játékában elválasszuk; sőt ellenkezőleg, éppen arra van szükségünk, hogy őket mindig egybekapcsolva gondoljuk”⁵⁶.

Mindebből két olyan tételt állít fel, amelyeket ismeretelméleti elveiből való következtetéssel nyer, de amelyek később – Einstein, Heisenberg stb. révén – természettudományi oldalról nem mint sejtelmek, hanem mint igazolt ismeretek jelentkeznek. Az egyiket Palágyi így formulázza: „A mozgás relatív voltának elve mindekelőtt azt akarja velünk tudatni, hogy nem vagyunk képesek a világtérben azonos helyeket tetteleg kijelölni. Mert ha sikerülhetne ilyen azonos helyeket tetteleg kijelölni, akkor az a dolog, amivel a kijelölést végeznők, abszolút nyugalomnak örvendene úgy, hogy hozzá mérve megállapíthatnók, hogy valamely más test végzett-e abszolút értelemben vett mozgást, avagy nem”⁵⁷. A másik tétel pedig így hangzik: „Nem szabad a tér és időt (mert mint önálló fogalmak szerepelnek) önálló lényekké emelni (hypostasálni) és ezáltal egy képtelen tér-idő problémát létesíteni. Aki azt kérdezi, hogy mi a tér, és mi az idő, az rendszerint már e kérdése által hypostasálta a tér és időt”⁵⁸.

Bizonytalan és a problémát inkább csak felvető, mint megoldó fogalmazások azonban termékenyeknek és ösztönzőknek bizonyultak ahhoz, hogy az új század első évtizedeinek természettudományi eredményeivel konfrontálhassuk és élénk filozófiai vita alakult ki abban a tekintetben, hogy Palágyi felfogása hogyan viszonylik ezekhez az eredményekhez. Anélkül, hogy a részletekben elvesznénk, két pontra szeretnénk a figyelmet irányítani, amelyek

Palágyinak a „modern fizikától” eltérő álláspontját foglalják magukban. Az egyik a Minkowski-féle négydimenziós felfogás, amellyel szemben Palágyi hangsúlyozza, hogy igaz ugyan, hogy a tér és az idő nem két rend, amelyek közül mindegyik magában véve is alkalmas fizikai folyamatok leírására, hanem egy egységes kettős rend, amelyet mint egészet kell felhasználni a leírásnál, – ám az idő dimenziója lényegesen különbözik a tér dimenzióitól, azaz három tér és egy idődimenzió sohasem ad négy világdimenziót.⁵⁹

A másik az éter fogalma, amelyhez Palágyi ragaszkodik, ellenében a modern fizika törekvéseivel, hogy azt kiküszöbölje. A „Logik auf dem Scheidewege” c. munkájában Palágyi ugyanis ezt írja: „Ha áttérünk a matematikai állásponttól a fizikaira, akkor a matematikai időpontot egy nagyon kis időintervallummal kell helyettesítenünk, ami a teoretikus szemlélet számára semmi más, mint térbetöltötte éteróceán, amelyen a hullámok tovasodródhatnak”⁶⁰. Később Einstein elméletével megismerkedve elismeri ugyan a modern fizika ama törekvésének a jelentőségét, hogy elkerülje az éter fogalmát, de azt korántsem teszi magáévá és így ír: „Nem lehet tagadni, hogy az einsteini elmélet éppen, mivel az elméleti fizika életidegét, az éter létezését támadja, hatalmas ösztönzést ad a fizika fejlődésének, mivel kényszeríti a kutatót, hogy kifogástalan bizonyítékot szerezzen arra, hogy a fizika az éter nélkül épp oly kevésbé boldogul, mint az anyag nélkül”⁶¹.

Palágyi azután a relativitás-elmélettel a maga korrelációs teóriáját állítja szembe. Mindenekelőtt a kollektivitás elv az, amit a „több értelmű relativitás elv” helyébe tesz, mondván, hogy „az anyagi pontok és kollektív mozgások egyes mozgásai, amelyeket a kollektív mozgások mintegy összefognak, lényegesen különböző folyamatok, amelyeket nem lehet egymásra visszavezetni”⁶². Sok tömegpont singuláris mozgásából hogyan lesz akkor kollektív mozgás? Palágyi ismét csak az éterelmélettel tudja ezt megmagyarázni: „Egy ilyenhez (kollektív mozgáshoz) feltétlen szükség van egy, az anyagtól lényegileg különböző substrátumra, amely nem különböző direkt pontokból áll, hanem folyamatosan betölti a világteret

és ez az éter. Tehát nem is az optikában és elektrodinamikában, hanem már a mechanika alapjaiban is a singuláris és kollektív mozgás világos megkülönböztetése egy éter felvételéhez vezet”⁶³.

Ezt egészíti ki az átviteli princípium. Mozgási állapotoknak testtől testig való átvitele „érintkezés” által történik, ami elegendő magyarázatnak bizonyult mindaddig, amíg a korpuszkula-elméletet érvényesnek ismerték el. A modern fizika azonban bevezette a kvantumokat és a hullámokat, és ez utóbbiak hordozójának az étert kellett volna felvenni, amitől azonban más meggondolások alapján úgy látták, hogy el kell állniok. Palágyi is feladja ugyan a newtoni mozgásmechanika egyoldalúságát, az atomi jelenségek magyarázatánál és a mozgás- és átviteli jelenségek természet- és gondolkodásbelileg szükségszerű princípiumát formulázza, vagyis azt állítja, hogy a tapasztalatban soha sincs mozgás mozgásállapotok átvitele nélkül. A mozgás hordozója ezek szerint az anyag, a mozgásátvitel hordozója pedig az éter, ami végül is abba a tételbe torkollik, hogy éter és anyag egymáshoz úgy viszonylanak, mint a potenciális természet az aktuálishoz”⁶⁴, egyszóval minden mozgás mint „egy éteri-anyagi kettős folyamat”⁶⁵ fogható fel. Amíg tehát Newton az anyagi részecskék kölcsönhatásának álláspontján van, Palágyi az anyag és éter közötti kölcsönhatást vallja, és pedig úgy, hogy „az éter egyáltalán nem anyagszerű, hanem azzal egyenesen ellentétes”⁶⁶. Nem annyira e negatív meghatározás az, ami akadályozta, hogy Palágyi szándékolt „természetlogikája” kiépüljön, mint inkább az a hiábavaló kísérlete, hogy az anyag és éter általános kölcsönhatását kvantifikálja és így e tétele Wurmb bírálata szerint „legalábbis a mechanikában bebizonyítatlan állításoknál félbe kellett, hogy maradjon”⁶⁷. Palágyi természetfilozófiája felett, bármilyen frappánsnak hatott is akkoriban a tér-idő viszony új interpretációja, eljárt az idő.

Filozófiatörténetileg annál jelentősebbé vált – hatásánál fogva, – az a talán „biopszichologikának” nevezhető teóriája, mely ösztönzőleg hatott és forrásul szolgált Ludwig Klages és Max Scheler filozófiája számára, akik Palágyit valóban sok vonatkozásban mesterüknek tekintették. E teória kifejtését a Naturphilosophische

Vorlesungen-ben (Leipzig, 1924) és a Wahrnehmungslehre-ben (Leipzig, 1925) találjuk, de már fiatalkori „Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik” (Leipzig, 1902) c. tanulmányában felhívta magára Ludwig Klages figyelmét, amikor olyan éles választóvonalat húzott a pszichológia és logika között, mondván, hogy azok a „pszichikai külön funkciók (érzéklés, érzés, akarás)” . . . „amelyeket talán még célszerűbb *konkrét* pszichikai funkcióknak nevezni és amelyek a szellemi életünk széles alapját alkotják, tennék ki a pszichológia, mint tudomány tulajdonképpeni területét, míg a tudás, illetve a megismerés általános vagy *absztrakt* pszichikai funkciói a logikához tartoznának”⁶⁸.

Klages felkapta ezt a gondolatot és olyképpen értelmezte, – ameddig persze Palágyi maga nem ment el – hogy ha a konkrét funkcióknak értéket tulajdonítunk is és a logika és pszichológia, illetve Klages szerint szellem és lélek – közötti megkülönböztetést kiterjesztjük a metafizika szférájáig, akkor eredményül kapjuk az élet hatalmát és a szellem elvont elaléltságát és ezt saját elméletében akként használja fel és építi ki, hogy a maga biocentrizmusát szembe állítja a logocentrizmussal, azaz az „életet”, annak fenn tartását és fokozását a középpontba állítja, értékmérővé teszi és a szellemet, a rendező világészt, a megismerést ennek alárendeli. Amíg tehát Palágyinál az élet és szellem két egymást kiegészítő vagy két különálló elv, addig Klagesnél már – mint az Előszóban rámutattunk – egymással ellentétes, egymást tönkretévő elv lesz.⁶⁹

A későbbi, Naturphilosophische Vorlesungen c. munkájában Palágyi még csak arra törekszik, hogy a „vivo”-t tárgyilag és fogalmilag pontosan elválassa a „cogito”-tól, – de a mű második kiadásához (Leipzig, 1924) írt Előszavában már kifejezetten nagyobb súlyt helyez a „vivo”-ra, mint a „cogito”-ra. „Az ún. ismeretelmélet – írja – túlságosan egyoldalúan van beállítva az emberben levő elméleti képességre és ennél fogva túlságosan egyoldalúan racionalista . . . Meg se kísérli, hogy az emberi tudat legmélyére hatoljon, és belső tevékenységének totalitását gyökerénél fogva megragadja”⁷⁰.

Ezzel az ismét csak negatív fogalmazással azonban már nem

annyira Klagesnek, mint Max Schelernek adott ösztönzést, hogy Palágyinak tulajdonképpen végig nem gondolt eszméjét kiélezett formában továbbfejlessze. Palágyi ugyanis csupán addig megy, hogy az egyik oldalon lássa az alkotó sötét, de eleven erőt, a másik oldalon pedig a halott, tehetetlen rációt, – e polaritásnál megáll és kifejezetten elutasítva minden metafizikát a tudat elemzésére és különösen az érzet és szemlélet, mint „a pszichológia legnagyobb rejtélyére” koncentrálja magát, – ezt mutatja másik munkája, a *Wahrnehmungslehre*” (Leipzig, 1925) is, amelyben „a képzeletélet tanát” a látás és hallás képzetével szemben a tapintási fantáziának elsőbbséget adva, fejti ki, úgyannyira, hogy egyik kritikusa a német- finn Hermann Friedmann bírálatának rezüméjét e szavakban adja: „Palágyi oly feltétlenül hirdeti a tapintó érzet primátusát, mint előtte még csak Condillac a »*Traité des sensations*«-jában”⁷¹.

Ezzel a nézetével egyébként már „Az ismerettan alapvetése” c. munkájában is találkozunk, ahol azt mondja: „a tapintás nem is annyira egy érzék a többi közt, mint inkább maga az érzékiség, mert egyedül benne van az önállóság és mert az ő végleges megszűnésével, vagyis abszolút kiiktatásával minden más érzékies minőségek is elenyésznek, minélfogva kimondhatjuk, hogy a látás és hallás nem is tekintendő külön önálló érzékeknek”⁷². Palágyi mindezzel csupán demonstrálja, hogy az emberben egy vitális szféra is hatékony, amelynek „belső-pszichikai” és „külső-pszichikai” oldala is van, de korántsem akarja a szellem lényegét és törvényeit ebből a szférából levezetni.

Nem így Scheler, aki felkapja Palágyi megkülönböztetését és tovább folytatva Palágyi gondolatát a különbségből értékrangrendet (*Rangordnung für Werte*) csinál, mondván, hogy „az, ami az emberben tulajdonképpen értelemben alkotó és hatalmas, nem az, amit mi szellemnek (és magasabb tudatformáknak) nevezünk, hanem a lélek sötét, tudat alatti ösztönhatalmai”⁷³, sőt „hatalmas eredetileg az alacsony, tehetetlen a legmagasabb... eredetileg a szellemnek nincs saját energiája”⁷⁴. Függetlenül attól, hogy Scheler-nél mindez csak kiinduló pont azért, hogy aztán emocionaliz-

musával az igazi értékhordozót olyan ösztönös emberekben, mint a genius, a szent lássa, akiben a „megismerés” legmagasabb formája, az „üdv vagy megváltási tudás” mint abszolút érték és egyben abszolút lényeg, azaz istenülés vagy istenszolgálat otthont talál – és attól, hogy regisztrálhatjuk azt a ritka esetet, amikor magyar filozófus elmélete válik forrásává egy nagyhatású nemzetközileg jelentős bölcseleti irányzatnak, az igazság kedvéért meg kell mondanunk, hogy Klages is, Scheler is nem annyira él, mint inkább visszaél azzal, hogy Palágyitól ösztönzést merít. Mert igaz ugyan, hogy Palágyi nagy figyelmet szentel az élet folyamatainak és ebből a vegetatív és animális életfolyamatok folytatásaként próbálja magyarázni a tudat aktusait⁷⁵, de amikor azt állítja, hogy „elsősorban belső elevenségünknek és vitalitásunknak és csak másodsorban szellemünknek köszönhetjük, hogy élményeket, a kül- és jelenségvilágról szemléletet nyerünk... ugyanakkor a gondolkodásnál, értékelésnél és akarásnál a szellem játssza az első szerepet”⁷⁶; tehát minden képességünknek megadja a magáét, akkor tulajdonképpen az életfolyamatok primátusát hangsúlyozza a mechanisztikus folyamatokkal szemben. Vagyis Einstein, Planck teljesítményei hatása alatt látja a mechanisztikus természettudomány korlátait, igyekszik azt áttörni és így jut el a vitalizmus közelébe, azaz egy zsákutca irányába, amelytől – illetve egy teisztikus metafizikától, amilyen a Scheler filozófiája és egy pszichomisztikától, amilyen a Klages filozófiája – megóvja őt természetlogikai felfogása.

Am, hogy e félúton megállásnál ne maradjon, hanem magáévá tegye a természet – és gondolkodás – dialektikus felfogását, ahhoz szükséges előfeltétel lett volna, hogy a dinamikát ne azonosítsa a dialektikával, ahogy egy fentebbi idézetnél láttuk, főleg pedig lazítani kellett volna azon a nézetén, hogy az azonosság elve abszolút alapja minden megismerésnek. Így nem lett volna szabad egész rendszerének mintegy mottójául tekinteni azt, hogy „minden eddigi fejtegetéseinkben nem is foglalkozhattunk egyébbel, mint az azonosság elvének újabb és újabb megvilágításával, bővebb és bővebb kiépítésével; aminthogy az ismerettan nem is tartalmazhat egyebet, mint ennek az egyetlen elvnek taglalását”⁷⁷.

3. Az „ideális anarkista”

Schmitt Jenő Henrik (1851–1916) nemcsak két állam filozófusa, hanem két nép fia is, amennyiben apja német, cs. és kir. kapitány és katonai mérnöki akadémiai tanár volt Morvaországban, filozófusunk is itt, Znaïmban született, anyja pedig magyar, zombori családból származott. Iskoláit Zomborban és Budapesten végezte, érettségi után Zomborban törvényszéki írnok lett, de már diákkorában intenzíven foglalkozott filozófiával és főleg németül írta tanulmányait, melyek közül elsőnek 1874-ben „*Moderne und antike Schicksalstragödie. Kritik der modernen Anschauung über die Tragödie*” (Berlin) címen jelent meg. Később cikkei a zürichi „*Die Neue Gesellschaft*”, a londoni „*Die Freiheit*” és a budapesti „*Magyar Philosophiai Szemlé*”-ben láttak napvilágot, valamint egy természetfilozófiai tárgyú könyve, a *Die Freiheit* kiadásában 1880-ban „*Die Ursache der Kristallformen. Monistische Beleuchtung der einheitlichen Grundursache der Naturformen und Naturkräfte*” címen. A *Die Philosophische Gesellschaft zu Berlin* 1884-ben pályázatot hirdetett Hegel filozófiájának tárgyköréből. Schmitt *Das Geheimnis der Hegelischen Dialektik beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte*” című munkájával pályázott és megnyerte a díjat; a mű a Gesellschaft elnökének, Adolf Lassonnak az előszavával jelent meg (Berlin, 1887) és ez ráterelte a magyar hivatalos körök figyelmét is.

Állami ösztöndíjjal elvégezte a budapesti egyetemet és 1888-ban megszerezte a filozófiai doktori címet, utána Berlinben az ottani egyetemen folytatta tanulmányait. 1900-ban hazatérve Budapesten az Igazságügy-Minisztériumban könyvtárórré nevezték ki. Ettől fogva rendszeresen publikál és két ízben is felajánlottak neki egyetemi katedrát, de nem fogadta el, minthogy ebben az időben már a hivatalos egyház vallásával szembeforduló, tolsztojánus tanokat hirdetett, és pedig az 1894-ben általa Leipzigben megindított „*Religion des Geistes*” című folyóiratában, melynek Tolsztoj is munkatársa volt, röpirataiban; „*Herodes. Ein Denkmal der Reaktion des XIX. Jhs.*” Leipzig, 1895 és „*Das Geheimnis Christi. Ein Mys-*

terium" (Leipzig, 1895) továbbá „Ohne Staat” és „Die Jagd” c. társadalombölcseleti írásaiban, melyek a „Die Religion des Geistes”-ben, valamint a „Die Religion des Anarchismus” c. tanulmányában, mely a „Der Socialist” c. berlini folyóiratban jelent meg.

E cikkekért a kiadók ellen a német ügyészség vádat emelt – melyet később elejtettek –, a szerző ügyében pedig diplomáciai úton értesítették a magyar kormányt, hogy Schmitt aggályos irodalmi tevékenységet fejt ki. Főnöke, az igazságügyminiszter, munkásságát állásával össze nem egyeztethetőnek minősítette, ekkor Schmitt a Magyarország 1896. szeptember 10-i számában nyílt levelet jelentetett meg, melyben bejelentette, hogy állásáról és nyugdíjáról lemond. Ez a levél annakidején az egész nemzetközi sajtóban nagy port vert fel és maga Tolsztoj is feltűnést keltően foglalt mellette állást. Ettől kezdve Schmitt, mint szabad író kereste kenyerét. A megszüntetett „Die Religion des Geistes” helyébe „Ohne Staat” és „Állam nélkül”, majd „Erőszaknélküliség” címen hetilapokat adott ki, az ezekben közölt cikkekért sajtópert indítottak ellene, de az esküdtszék felmentette. 1899-ben lapjait beszüntette – részben a hatósági zaklatások, valamint a rendőri agent provocateuröknek a népet lázadásra készítő aknamunkája miatt, de főleg azért, mert az „ideális anarkista” álláspontján – ahogyan magát elnevezte – ő maga is túljutott és egyre inkább közeledett „újgnosztikus” világnézete felé.

Fejlődésének jelentősebb irodalmi dokumentumai: Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter (Leipzig, 1900), Leo Tolstoj und seine Bedeutung für unsere Kultur (Leipzig 1901), Die Kulturbedingungen der christlichen Dogmen und unsere Zeit (Leipzig, 1901) c. munkái, majd kiépült rendszerének letéteményese Die Gnosis c. kétkötetes nagy műve (Leipzig–Jena 1903–1907). További munkái közül említsük még meg: Der Idealstaat (Berlin, 1904), Christus. Bekenntnis eines Ungläubigen (Berlin, 1907), továbbá alapvető, terjedelmes művét: Kritiks der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis (Leipzig, 1908), melyet azután már csak kisebb írások követtek, melyek közül ki-

emelnénk „Die positiv-wissenschaftliche Weltanschauung der Zukunft, angesichts der Umwälzung der modernen Physik” (Berlin, 1909) c. röpiratát, továbbá Was ist Gnosis? (Berlin, 1912), valamint „Gnostische Vorträge” 1912–13 és 1913–14 években tartott előadásait tartalmazó, a „Gemeinschaft der Gnostiker” kiadásában megjelent ismeretterjesztő és mozgalmi füzeteket. A gnosztikus mozgalma – és elvbarátai unszólása – késztette aztán arra, hogy 1908-ban végleg elhagyja Magyarországot és azóta haláláig Berlinben élt.

A szokottnál részletesebben ismertetjük pályafutását és soroltuk fel munkáit, minthogy ezzel már jeleztük is nemcsak gondolkodói fejlődésének egyes fázisait, hanem azt a különleges szerepet is, amelyet mind a magyar, mind a német filozófiai életben játszott; hogy – ellentétben az eddig tárgyaltakkal, ő nem a fennálló társadalom – egyház vagy állam – elméleti alátámasztását, apológiáját nyújtja és nem elégszik meg azzal sem, hogy bírálatot mondjon a korabeli viszonyokról, hanem aktív mozgalmat is kezdeményez, az uralkodó intézmények megváltoztatására, sőt megsemmisítésére törekszik és kilépve az elmélet keretei közül, a néptömegekre akar közvetlen hatást gyakorolni. Hogy ez a hatás szűkkörű maradt és célkitűzései utópikus jellegűek, az összefügg nemcsak a századfordulói Magyarország elmaradt közviszonyaival, a parasztság – amelyre elsősorban hatni igyekezett – dezorientáltságával, az államhatalom reá nehezedő roppant súlyával, hanem azzal is, – és ez már inkább a németországi hatásának korlátozott mivoltára vonatkozik – hogy nem ahhoz a réteghez, osztályhoz, a munkássághoz fordult, amelynek történelmi hivatása a viszonyok gyökeres megváltoztatása, az új társadalmi struktúra megteremtése.

Első jelentős munkája, az említett Hegel-tanulmány, nemcsak azért keltett figyelmet, mert a berlini Filozófiai Társaság díját nyerte, hanem tartalmi okokból is. A dialektika problémáját más oldalról próbálta megragadni, – nem úgy, mint Hegel, aki a merev gondolatsémát az eleven, abszolút szellem tartalom-forma változásaival tölti meg élettél, hanem érzéki érzet- és szemléletmozzana-

tokból kiindulva, azaz szenzualista álláspontból igyekszik eljutni a logikai, matematikai gondolatműveletekig.

Ez a felfogás nem maradt megválaszolatlan. A Filozófiai Társaság egyik alapítója, berlini egyetemi tanár, Karl Ludwig Michelet, egy centrista Hegel-követő, több Hegel-monográfia szerzője szállt szembe vele „Historischkritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels” (Berlin, 1888) c. művében, amelyre azután Schmitt: „Michelet und das Geheimnis der Hegelschen Dialektik” (Frankfurt, 1888) c. vitairattal válaszolt, és ebben még határozottabban törekedett arra, hogy az érzetmozzanatokból megkonstruálja az „ént” és a szellemit, pontosabban a gondolatait úgy állította be, mint az érzékileg végtelent és határtalant. Ezzel tulajdonképpen Ludwig Feuerbach nyomdokain haladt, de hamarosan felismerte a szenzualista alapok elégtelenségét és főleg az a probléma vetődött fel előtte, hogyan foghatja fel a gondolkodást az agy funkciójának, amikor a gondolkodás egyetemes és végtelen, maga az agy pedig véges.

A feuerbach-i antropologizmus túlhaladása önnönmagában nem volt nehéz, – Schmitt kortársának és életrajzírójának, Migray Józsefnek tanúsága szerint Schmitt e felfogására hamarosan úgy tekintett, mint „egy levetett ruhadarabra”⁷⁸ –, ám e túlhaladása nem Marxhoz és Engelshez való csatlakozását jelentette, akiknek műveit pedig tanulmányozta, hanem Bakunin, Kropotkin, Stirner és más anarchisták felé orientálódott, akiknek munkái kedvenc olvasmányai voltak, hogy aztán határozott irányba terelődjék filozófiai fejlődése Tolsztoj műveivel és mozgalmával való megismerkedése és a vele folytatott intenzív levelezés révén.

Említett „Állam nélkül” c. lapjában „ideális anarkistának” vallotta magát, de ugyanakkor minden erőszak ellenségének. Az állam szerinte csupán álcázza magát, amikor azt hirdeti magáról, hogy a közösség fejlődését és boldogulását tekinti céljának, holott ténylegesen önnön hatalmi céljait szolgálja, illetve a mögötte meghúzódó erők akarátának végrehajtója. Az állam tehát, mivel erőszakra épül, a természettudományok és a technika haladását is saját szervezete tökéletesítésére használja és a tőkések, látva e hatalmat, az

államra támaszkodva űzik praktikáikat, – ugyanakkor fennáll az a veszély is, hogy az állam tudatára jut a tőkések számára kifejtett funkciója fontosságának, e hasznát és nélkülözhetetlenségét saját céljai jobb megvalósítására fordítja.

Az állammal kapcsolatos kritikájában – miként a róla szóló monográfia szerzője, Kepes Ferenc megállapítja, nem csak a tőke és állam egybefonódásának tendenciáját fedezi fel, hanem „pontosan megjósolta az 1914-ben kitört világháborút is”⁷⁹. A pozitív megoldás persze már éppoly bizonytalan, mint amilyen ködös a néphez való fordulása, amelynek szabadságát és általában a társadalmi együttélés eszményi formáját csak az államnélküliség állapotában tudta elképzelni, ahogyan az öskeresztény közösségekről gondolta, hogy azok minden külső kényszer alkalmazása nélkül a szeretet és a kölcsönös segítség belső parancsa szerint élnek.

Annál nagyobb feltűnést keltett, hogy ilyen eszmék hirdetése elenére az ügyészség izgatással, lázítással, erőszakra való felbujtással vádolta és mi sem jobb példa az uralkodó hatalmak farizeusságára, mint az ügyész vádbeszéde, aki a következő szavakkal kezdte a vád indokolását: „oly korban, melynek materialisztikus iránya nem maradt nyom nélkül még a legidealisztikusabb hivatások gyakorlására sem, különös elismerés illeti azt a férfiút, ki az igazságot kereste a bölcs igénytelenségével és a pap önfeláldozásával. Neki csakugyan, a német költő szavaival élve, istennője volt a tudomány és nem fejős tehene. Nem is Schmitt Jenőt, a filozófust vádoljuk, hanem Schmittet, az agitátort . . .”⁸⁰

Nos, történelmileg visszatekintve, igazat kell adnunk az esküdt-széknek, amely nem féltette a fennálló társadalmat Schmitt-től, az agitátortól sem. Nem azért, amiért néhány év múlva ő maga is „önkritikát” gyakorolt és eldistanciálta magát az anarchisztikus elvektől, mondván: „ahogy a szellemi vallás elnevezése azt a nevetséges félreértést idézte elő, hogy én, szabadgondolkodó, aki természet-tudományi világnézet alapján állok és a mindenséget a rezgések rendszerének tudom, kísértetekkel bíbelődő, örült, vallási rajongó vagyok, úgy az anarkia elnevezés már félreértést okozott”⁸¹. Az uralkodó osztály nem tartott olyan ködös és irreális elképzelések

hirdetésétől, mint az ideális anarchizmus, vagy azok az örök igazságok, melyekről Schmitt említett sajtóperében tartott védőbeszédében szólott, az olyan „örök törvénytől, amely mindenki szívében rejlik, és mely feltartóztathatatlanul meg fogja hódítani a világot”⁸².

Amitől félt és ami ellen minden eszközzel, törvénnyel és erőszakkal védekezett, az a munkásság mozgalma volt, amelyet viszont – elméleti megalapozójának, Marxnak szavaival együtt – Schmitt bírált és elutasított és ezzel minden radikalizmusa és „államellenessége” dacára többé-kevésbé egy platformra került az uralkodó osztállyal. Amikor ugyanis elismeri a hegeli filozófia érdemét, amennyiben az „a fejlődéstörvény gondolatát a történelemfilozófiai szemlélet középpontjába tette”⁸³, Marxnál, „Hegel egyik tanítványánál”, aki a hegeli dialektikus módszert a kulturális élet jelenségeire alkalmazta, kifogásolja, hogy „Hegel dialektikáját lényegileg naturalista értelemben fogta fel”⁸⁴.

De még ennél is döntőbb, hogy Marxnak, a „Zur Kritik der Politischen Ökonomie”-hoz írt híres Előszavával – amely a történelmi materializmus lényegét összefoglalja – ama tételéből, hogy „a társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglevő termelési viszonyokkal vagy – ami ennek csak jogi kifejezése – azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek közt eddig mozogtak”⁸⁵ – arra a következtetésre jut, hogy a „termelés társadalmi szabályozása jogi szabályozás nélkül elképzelhetetlen, hiszen ez ad neki szilárd tartást és konkrét alapot”⁸⁶. Azaz kétségbe vonja a marxi történelemfelfogás alapvető eszméjét és szerinte „nem a gazdasági tényező következményeinek a szabad kibontakozása alkotja a társadalom kialakulásának az alapját, hanem a tömegeknek rabló szervezetekkel való megerőszakolása”⁸⁷, vagyis az alap a jog, nem pedig a gazdasági élet. Sőt ennél is tovább megy: maguk „a termelőerők, amelyek létrehozzák, amik az ember anyagi fennmaradását bármely korban szolgálják, végül maguk is az emberi értelem produktumainak bizonyulnak”⁸⁸, és konklúziója az, hogy „a kultúrélet látszólag anyagi alapja a gondolkodás terméke”⁸⁹, a modern technika pedig „a szellemi óriássá növekedett ma-

tematikai gondolkodás vállán nyugszik”⁹⁰, egyszerűen Schmitt a történelmi materializmust a talpáról ismét a feje tetejére állítja és idealizmust csinál belőle. Ezen az alapon hajtja túl és tágítja ki a transzcendencia felé azt a helyes tételt is, hogy „minden világnézet nemcsak a jelen életviszonyain épül, hanem a történelmi múltban gyökerezik és számtalan nemzedék örökségét is magában foglalja”⁹¹, mert abban látja a különbséget az állat és az ember között, hogy míg előbbi az érzéki-véges korlátokhoz van kötve, utóbbi még érzéki, gyakorlati életében is mértéktelenséget, határtalanra való törekvést mutat, egyszerűen még félig tudatos törekvéseiben is egyetemes lény, aki „minden adott kultúrképződményt és életformát a végső konzekvenciáig eljuttatni igyekszik, semmiféle adott állapotban nem marad nyugton... az életviszonyok adott kereteit szét-feszíti”⁹².

S végül: az embernél a természet valamennyi jelensége és a társadalmi élet minden formája nem csupán tárggyá válik, hanem képökké, szimbólumokká is lesz. Goethe szavait applikálva és módosítva felállítja tételét: minden mulandó az ember előtt, mint cél lebegő öröknek és végtelennek a hasonlata. Ez a cél azonban csak azért abszolút tárgya az embernek, mivel ez az emberi természet titka, mivel az ember éppen az a mértéktelen, amit megvalósítani igyekszik”⁹³. Mindaddig azonban, amíg az ember önmagát és ezt a törekvést csak külső érzéki tárgyakban, vágyakban akarja megvalósítani, addig az ember külső hatalmak rabszolgája, s nem szabad. A szabadságot az biztosítja számára, ha megszabadul elsősorban a társadalmi szervezetek kötelékeitől, a fizikai hatalmaktól, másodszor pedig az anyagi érdekek hatalmaitól, amelyek őt ama nép vagy törzs, osztály, rend, család vagy általában társadalmi miliő betartó formáiban, amelyek között él, gúzsbakötik. Ezek az eszmék – nem nehéz rájönni, bár különösen „Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen” című munkájában (Budapest, 1911) nyíltan is hirdeti – e három inkább alkotó művész mint tudós világnézetével állnak közeli rokonságban – radikális, forradalmi hangvételük ellenére sokkal inkább alkalmasak a marxizmus elleni fellépésre, mint az ügyészi tilalmak.

Marx-kritikájára nincs értelme sok szót vesztegetni: ha úgy értel-

mezi a marxi koncepciót, hogy „egy szuverénül és automatikusan önnönmagából eredően mozgó gazdaság a kultúra minden más élet- és tudatformáját hasonlóképpen mechanikusan önmagából eredezteti”⁹⁴, és a társadalom átalakulása is „automatikusan, bizonyos mértékig mechanikus módon megy végbe”⁹⁵ – akkor ez nem marxizmus, nem dialektikus, hanem mechanikus materializmus, amely nem „e nagy materialista utópista dialektikus álokoskodásait és romantikus álmodzásait”⁹⁶ érinti, hanem a Büchner–Moleschott–Vogt-féle vulgáris materializmust, amelynek tudományos tarthatatlanságát nem nehéz bizonyítani. S hogy valóban erről a materializmusról van szó, az kitűnik még abból a dicséretből is, amellyel illeti, azt a „magas kulturális jelentőséget” tulajdonítva neki, amelyet a szociáldemokrácia elért, amiért azt a tömegek között terjeszti. Mert igaz ugyan – fejtegeti –, hogy ez a „modern” materializmus „nyers, kritikátlan, naiv”, – „az embert állatóságában méltóságától megfosztja”, „az alacsony állati ösztönöket igazolja” stb.⁹⁷ – de mégis megvan az az érdeme, hogy harcol az egyházak hamis dicsfénye és a teológiai-etikai színezetben megjelenő állati ösztönök uralma ellen és ha természettudományi naturalizmus, e „rossz metafizika” alapján is, de mégis terjeszti a természettudományos szemléletet és a matematikai gondolkodást.

Bármily különös, ez a matematikai-tudományos gondolkodás Schmitten egyenesen egy tudománytalan, irracionális, misztikus újgnosztikus filozófiába juttatja, és pedig azon az alapon, hogy „a matematikai gondolkodás előmozdítása az emberi szellemben, amely önismeretre ébred, felsejtődik ama végtelenség, amely előtt minden csillagtávolság eltölpül, mint eleven valóság, mint saját szellemiségének életfunkciója”⁹⁸.

Ezt az alapeszméjét fejtegeti „Die Gnosis, Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis, Gnostische Vorträge” és más munkáiban, amelyek arról tanúskodnak, hogy bárhonnan indulunk is ki, ha tagadjuk a materializmust, az idealizmus talaján akár egyházi, akár egyházellenes, de valamiféle teológiába kell jutnunk.

Ez történik Schmitten is, aki a materializmus és egyházi teológiai

idealizmus elutasításával valamiféle harmadik utat keres. Hasonló törekvésekkel találkozunk a század elején számos más szerzőnél és ezek közül főleg két gondolkodóval rokon, akik elméletéből egy sajátos szintézisre törekszenek. E két gondolkodó Mach és Bergson, mindkettőnél a természettudomány és a matematika iránti érdeklődésük az, amit Schmittnél is találunk, de míg Mach az érzetek rendszere alapján egy pozitivizmus felé orientálódik, addig Bergson az intuíció módszerével egy metafizika szövevényeibe kerül. Hogyan lehet e két ellentétes tendenciát egyesíteni, erre való kísérletet kapunk Schmitt ismeretelméletében és módszertanában.

Ami az elsőt illeti, hasonlóképpen mint Mach, az érzékletekből indul ki. De ahhoz, hogy állíthassa: az érzékletek adják a megismerés elsődleges tárgyait, le kell számolni egy sor előítélettel, mint a szubjektum és objektum, a külső és belső, a jelenség és lényeg stb. megkülönböztetéssel. Megismerésünk számára csupán az érzetek vannak adva, ám ha legmagasabb érzékeink, mint a látás és tapintás adatait vizsgáljuk, rá kell jönnünk, hogy ezekkel csupán síkszerű, azaz kétdimenziós felületet kapunk, amint Schmitt kifejti – „megfelel a modern fizikának is, amely szintén csak erőpontokat, vonalakat és legmagasabb formáiban felületszerű harántlengéseket ismer”⁹⁹. Ennek ellenére ismereteink egy „háromdimenziós hátteret” kapnak¹⁰⁰, ami összefügg azzal, hogy mi magunk is háromdimenziós funkcionálásban vagyunk. Ennek az organikus funkcionálásnak a tudatos formája azonban már nem az érzéklet, hanem a fantázia, ami kb. annak a képességnek felel meg, amelyet Bergson intuíciónak jelöl, de amely kifejezéshez Schmitt maga is folyamodik – lévén nemcsak a könyve címében, hanem gondolatmenete alappillére is az intuíció.¹⁰¹

E ponton azonban Schmitt elválik Bergsontól, aki az intuitív megismerést szembeállítja a fogalmi, diszkurzív megismeréssel, mely utóbbi szerinte eltorzítja – térbelivé alakítja át – a valóságot, tehát nem ad adekvát megismerést. Schmitt szerint ellenkezőleg, éppen a fantázia vagy intuíció segítségével foglalja össze a megismerő az érzéklet síkszerű adatait térszerű szemléletben, de az így kapott kép sem tökéletes még és hogy azzá legyen, ahhoz az szüksé-

ges, hogy az eredetitől minél távolabb essék. Ez a távolodás képies kifejezés, jelöli a tárgy fölé való emelkedést, ami azzal jár, hogy a részletek ugyan elmosódottabbak lesznek, de kontúrjai jobban ki-
rajzolódnak, és az egész egyszeriben inkább átfoghatóvá válik. Ez a távolodás azonban jelenti az absztrahálás folyamatát is és így az eredmény a „legtávolabbi”, azaz legáltalánosabb és legelvontabb, amelyet Schmitt a matematikai formulában, a képletben talál meg.

Ez a matematikai képlet, amely tehát a „törvényt” juttatja kifejezésre, kettős jelentésű. Egyfelől érvényes minden lehetséges formára (a háromszög példáján illusztrálja, amelynek törvényei – szögeinek összege, két szára mindig nagyobb, mint a harmadik stb. – bármily elgondolható alakzatára vonatkoznak), „amikor is minden törvénye egymással egy oszthatatlan tudásban összefügg”, másfelől pedig „minden lehetséges értelemre, minden gondolkodó lényre abszolút érvényes”¹⁰².

Ezzel az elgondolással függ össze Schmitt dimenzió-tana is. Háromdimenziós szemlélete ugyan az állatnak is van, de az ember, amikor a háromdimenziós szemléletet logikai-matematikai formulába öltözteti – és ezáltal lesz ember az ember –, akkor megtalálja az utat a végesből a végtelen felé. A szemlélet háromdimenziósságának eléréséhez egyébként megvannak a geometriai formáknak megfelelő létformák. A geometriai pont szimbolizálhatja az atomot, a síkkal párhuzamba állítható az energia, amelyet lineáris formájában mint mechanikus, felületi formájában mint fizikai erőt foghatjuk fel. Háromdimenziós azután az anyag, amelyet már nem szemlélhetünk, hanem csak intuícióval, illetve gondolatilag állíthatunk magunk elé. Ez a három lépcső egyben elvezet a végestől a végtelenhez. A magasabb fok az alacsonyabb hatványa, mint ahogy a vonal hatványa a pontnak, bár megfoghatatlan – és nyitvamaradó probléma, mint lesz a pontok még oly nagy felhalmozásából vonal vagy hogyan keletkezik a felületszerű érzéki élmények halmozódásából háromdimenziós megismerés.

Schmitt megkísérli, hogy az átélésnek ezeket a módjait az összlét tevékenységi vagy funkció-formáinak fogja fel. Mint „létritmusok” vagy mint „lengésmódok”, amelyek nem tér-időbeli értelem-

ben mennyiségileg, nem a háromdimenziós nagyságviszonyok lépcsőzetességében, hanem tér-időbeliségén túl minőségileg funkcionálnak. Hogy ezen a módon az egész világegyetem ebben az „át-szellemített-érzéki alakban mint valami az egyéni emberhez hasonlóan, de mint a mértéktelenbe, határtalanba kiterjesztett emberi lényeg” lehetséges¹⁰³, arra mutatnak az alkotó fantáziának olyan formái, mint amilyenek már a történelem előtti korszakban a mondákban és mithoszokban jelentkeznek.

Ennek analógiájára, illetve a történelmi fejlődés eredményeképpen konstruálja Schmitt a negyedik dimenziót, amely korántsem azonos a Minkowski-féle tér-idő négydimenziósságával, hanem ebbe tartozónak tekinti az „érzéki formában kifejezésre jutó szellemiségeket, tehát a művészi vagy képies-vallási tudat formáit”¹⁰⁴. Schmitt utal ugyan egy ötödik dimenzió lehetőségére is¹⁰⁵, de ez inkább csak a geometriai analógia elvi folytatásának a követelményében jelentkezik és sem tartalmát, sem formáját nem fejt ki.

Egyik híve, Carl Madary azonban folytatja gondolatmenetét, és megpróbálja konkretizálni az ötödik dimenziót, mondván, hogy ez „az ötödik dimenzió átélés úgy viszonylik a négydimenzióshoz, mint a végtelen a végeshez... Az ötödik dimenzió-foknak tehát a szemléletnek olyan módját kell kifejlesztenie, amely a megjelenése által egyetlen élményaktusban, a képiesnek minden lehetséges variációját bizonyos tekintetben mint teljeset, átfogóan áttekinti”¹⁰⁶. Bár Madary ennek legszemléletesebb megnyilvánulását „a geometriai törvények átélésének analízisében”¹⁰⁷ látja, ami arra mutat, hogy nem találja a geometriai analógia további szellemi, kulturális vagy társadalmi megfelelőjét, a gondolatot nem találjuk idegennek a filozófiától, illetve a filozófiatörténettől. Ha ugyanis Schmittnél a háromdimenziósság mint tárgyi világ a fantázia terméke, a negyedik dimenzió pedig a szellemi alkotások szférája, az ötödik dimenzió aztán olyan funkciót feltételez, amelynek feladata „az ember benső életének körében egy megfelelő tükörképekben összefüggő átfogó világkép alkotása”¹⁰⁸ – egyszerűen a filozófia, akkor keresvén a filozófiatörténeti támpontokat, nem nehéz a bergsoni intuíciót a harmadik és negyedik dimenzió közötti képességnek, a

negyedik dimenzió képességet a husserli Wesensschau-nak, az ötödikét pedig a mannheimi Zusammenschau-nak tekinteni, hogy végül is a Nicolaus Cusanus-féle visio intellectualis-nál kössünk ki, amelytől Cusanus a konjekturális megismeréssel szemben az abszolút megismerését várja. Ez az „értelmi szemlélet” „különbözik egyfelől az érzékleti szemlélettől, minthogy nem fogalom nélküli, hanem fogalmon túli, közvetlen szemléleti, intuitív, „intellektuális”, másfelől mégsem misztikus „vízió”, minthogy a tudat nem kapcsolódik ki, sőt ellenkezőleg, az ész működése a legteljesebb mértékben érvényesül”¹⁰⁹. Ha tehát a megismerésnek ezt a negyedik cusanusi fokát átvetítjük a Schmitt-féle dimenziós elméletre, amely a háromdimenziós tárgyokról alkotott képzeteket – amelyek Cusanusnál a megismerés első fokát jelentik – harmadik lépcsőfoknak tekinti, akkor a visio intellectualis már nem is az ötödik, hanem a hatodik dimenzió megismerés szférájának a módszere lenne.

Ennek megfelelőjét juttatja azután kifejezésre Madary a hatodik dimenziós fok megformulázásával, amelynél igyekszik ugyan megmaradni a geometriai analógiánál, de éppúgy az abszolút, illetve a transzcendens felé tendál, mint Nicolaus Cusanus. „A hatodik dimenzió-foknak – írja – tehát annak kellene lennie, amely minden logikai-matematikai nézést, az egocentrikus-individuális átélés minden variációját magában felfogja, illetve összefogóan áttekinti, mint a gondolati nézés minden lehetséges képvariánst. A nézésnek ez a módja, amely relatíve tudattalan formában az eszményi szeretet átélésével van adva, a megismeréssel a tudat előterébe lép, hogy a logikai-matematikai-gondolati megismerések nemcsak egyes individuumok kiváltságos tulajdonságai, hanem mindenki számára kötelezően és érvényesen – azok tudattá válásának lehetőségeként – adva vannak . . . A nézésnek ezt a módját ellentétben az egocentrikus-individuális szemlélettel, a kozmocentrikus-szuperindividuális átélés, illetve nézés első fokának nevezhetjük . . . A relatíve magányos, egocentrikus átélésnek a világából való ezt a kilépést a régi gnosztikusok a pleromába, a beteljesedésbe való belépésnek tekintik”¹¹⁰, Schmitt pedig annak a „szűk kapunak”, amely a pleromába, a belső égi birodalomba vezet.

Schmitt a lét oszthatatlanságának ezt az átélését a végtelen kicsiben a geometriai ponttal szimbolizálja. Nem véletlen, hogy a gnosztikus Valentinus pleromájához, az isteni-szellemi elevenségnek az istenségből kiáradó birodalmának az elnevezéséhez jut el, hiszen csak ennek a segítségével oldható fel a külsők és belsők dualizmusa, illetve a transzcendens istenség immanenssé tétele, anélkül, hogy le kellene mondani e szellemiség ontológiai természetéről. „Ami az egyház tanításában merev külső parancs és tekintélyhit, a gnózisban benső sarjadás, misztikus virágzás” – e szavakkal jellemzi Schmitt felfogását Kepes Ferenc¹¹¹ –, amivel jelezni kívánjuk azt is, hogy Schmitt alapvető törekvése, hogy „a tudomány formájában adja elő a gnózist”¹¹², vagy még pontosabban, hogy a gnózis tudományos igénnyel léphessen fel, hiábavalónak bizonyult. Kepes maga is tanúsítja: „tudomány és intuíció a történelem folyamán sohasem állottak egymástól oly távol, sohasem keresték egymást kínzóbb vágyakozással, az ember és a társadalom benső meghasonlása soha élesebb nem volt, mint korunkban”¹¹³.

És ha a tudomány nem pótolhatta a vallást, az nem a tudomány tehetetlenségének tulajdonítható, hanem annak a társadalomnak, amely a maga osztályokra bomlottságában, kiélezett, világméretekben folyó harcaiban – az első világháborúban és az ezt követő forradalmi időkben – nem is igényelhette, hogy a tudomány rávilágítson a társadalom mozgásának igazi, adekvát törvényszerűségeire, hiszen ezek a törvényszerűségek a fennálló ingatagságát, mulandóságra ítéletét hirdették. Így a (polgári) értelmiség legjobbjai igyekeztek elfordulni ezektől a kínzó és reménytelen valóságoktól és belemenekültek olyan eszmeiségekbe, amelyek nem fogadták el a hivatalos egyházi dogmákat, tudományos mezt öltöttek és mégis valami belső, vallási igény emocionális kielégítésére alkalmasaknak látszottak. Így keletkeztek az új metafizikák különböző irányai, amelyek nem egyszer kifejezetten is vallásos formát vettek fel és kultikus mozgalmakat támasztottak és szervezeteket alkottak. A biológiából neovitalizmus, a pszichológiából parapszichológia, okkultizmus, a természettudományos evolucionizmusból Heckel Welt-rätsel-je, és Monistenbund lett. Vallássá vált a monizmus. Az ener-

getizmus, a teozófia, az antropológia ígéhirdetőiből, Ostwaldból, Rudolf Steinerből, Blavatzkyból stb. pedig próféták lettek. Ezeknek az irányoknak, tanoknak és próféciáknak, vallási mozgalmaknak egyike volt Németországban Schmitt újgnoszticizmusa, „egyháza” a Gemeinschaft der Gnostiker és ugyanúgy elporladt és feladásba merült hamarosan, mint a többiek.

Magyarországi viszonylatban azonban Schmitt filozófiája külön jelentőségre tett szert és sajátos színezetet nyert. Nem gnoszticizmus, hanem etikai anarchizmusa került előtérbe. Tulajdonképpen csak két ilyen anarchistát ismer a magyar történelem: *Batthyány Ervin* grófot (1877–1934), akinek anarchista nézeteit, amelyeknek általa alapított lapokban, mint a Társadalmi Forradalom, Világszabadság (1904–1908) és röpirataiban, mint Anarkizmus (Budapest, 1904), Szocializmus és anarkizmus (Nagyvárad, 1906) adott hangot, nagybirtokos arisztokrata létére inkább különködésnek és póznak, mint olyan elveknek tekintették, amelyeket meg is akar valósítani és aki gyökértelensége és hatástalansága láttán hamarosan hátat is fordított hazájának és 1910-ben, miután Tolsztoj mintája után birtokán létesített szabad iskoláját a hatóság bezáratta, Londonba költözött.

A másik Schmitt Jenő Henrik, aki említett lapjaival és sajtópe-reivel, Tolsztojhoz való kapcsolataival valamivel szélesebb körök figyelmét tanaira terelte, de gyökeret verni ő sem tudott és szerepe annak a Stepniák nevű forradalmárnak a tragikomikus helyzetéhez hasonlít, akiről Kropotkin emlékezik meg emlékirataiban, mint szaladt a megagitálandó paraszt után, aki azonban nem hallgatott rá és elinalt előle.¹¹⁴

4. Ideológia és tudásszociológia

Szóljunk végül *Mannheim Károly*-ról (1893–1947), aki nem is két, hanem három állam filozófusa: Magyarországé, Németországé és Angliáé és ez a kapcsolat nem csak külsőleges volt, hogy ti. ezekben az államokban élt, működött és jelentette meg munkáit, hanem –

hacsak a szűkebb tudományos köröket értjük is rajta – mindhárom ország magáénak vallja.

Budapesten született, itt végezte el az egyetemet és kezdte el tudományos pályafutását, de az 1919-es proletárdiktatúra után Németországba emigrált, ott folytatta tanulmányait és 1926-ban a heidelbergi egyetemen lett magántanár, 1930-ban Frankfurtban a szociológia professzorává nevezték ki, Hitler uralomrajutása után 1933-ban azonban Londonba menekült és a London School of Economics (University of London) docenseként fejtett ki oktatói és irodalmi tevékenységet.

A háború alatt 1915-ben Budapesten egy szűkebb baráti kör alakult, melynek tagjai vasárnaponként az író és későbbi filmesztétikus Balázs Béla lakásán összejöveteleket tartottak és tudományos előadásokat és vitákat rendeztek. E kör központi alakja hazatérése után Lukács György volt és az ő közvetítő hatására Max Weber és Georg Simmel filozófiája és szociológiája, valamint a német misztika és Dosztojevszkij szellemisége uralta ezeket a diszkussziókat. Ennek a körnek a munkájában vett részt Mannheim is. A kör 1917-ben azután kiszélesítette tevékenységi területét, illetve „A szellem-tudományok szabad iskolája” néven szervezeti formát öltött, melynek keretei között immár a közönség számára is hozzáférhető előadásokat és szemináriumokat tartottak.

Mannheim az első évben „Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése” címen tartott előadásokat, melyek szövege egyben doktori disszertációja is lett és megjelent az Athenaeum című filozófiai folyóiratban (Budapest, 1918). A második év megnyitó, egyben a Szabadiskola programadó előadását is Mannheim tartotta: „Lélek és kultúra” (Budapest, 1918.) címen és a kinyomtatott előadás függelékeként közzétették a Szabadiskola elvi platformját is, melynek pontosabb elméleti megállapításait – amelyek fedik az akkori Mannheim álláspontját is – a következőkben foglalhatjuk össze: Az előadások programatikusan nem kívánnak népszerűek lenni. „Meggyőződésünk – írja a Nyilatkozat –, hogy a tudomány népszerűsítése azt lényegéből kivetkőzteti és így minden gondolat csak azon a szinten és azon a nyelven közölhető adekvátan, ame-

lyen megszületett”¹¹⁵ – amihez hozzátehetjük, hogy e szavakban nem annyira az az intenció nyilvánult meg, hogy az előadók műhelymunkáiról adjanak számot, hanem inkább bizonyos szellemi arisztokratizmus, a tömegek közötti ismeretterjesztés feladatának a lenézése.

Erre mutat egyébként meghirdetett világnézetük is, amelyet új spiritualizmusnak és idealizmusnak neveznek. Hadat üzennek a 19. század pozitívizmusának, síkra szállnak a „metafizikai idealizmusért” és célkitűzésük az, hogy egy új kultúrát, annak hordozójául új szellemi típust alakítsanak ki, mely „a múltban lévő materializmussal szemben a transzcendencia problémáinak fontosságát, a relativista impresszionizmussal szemben a princípiumok egyértelmű érvényességét, az anarchikus világnézettel szemben a normatív etika pátoszát hirdeti”¹¹⁶.

Rokon elvi alapokon nyugszik Mannheim programadó előadása is, melyben a fent említett források mellett mint útmutatókat felsorolja Kierkegaard-t, a német Logos c. folyóiratot, Cézanne-t, a Nouvelle Revue Française által képviselt francia líra irányát, és ha elismeri is fejlődése tényezői között „a művészetben a naturalizmust, impresszionizmust, a szociológiában a marxizmust”¹¹⁷, de csak olyanok gyanánt, amelyeket már „túl kell haladni”, amint hogy ha el is fogadja, hogy a „kultúrobjektívációk és a társadalmi formák, a megfelelő társadalmi szerkezet között van valamelyest kapcsolat” és, hogy „ezt Marx látta meg először világosan”¹¹⁸, mégis határozottan kijelenti – éspedig többes szám első személyben, mintegy a Szabadiskola kollektív nézeteként –, hogy „az Überbau-teóriát elvetjük”¹¹⁹; aminthogy elvetik a materializmust is és törekszenek egy idealista metafizikára¹²⁰; mindazonáltal sem a szubjektív idealizmust, sem „a pozitív vallások kényszerült idealizmusát”, azaz objektív vagy abszolút idealizmust nem teszik magukévá, hanem valamiféle bizonytalan „pluralizmus” lebeg a szemük előtt, amin kb. azt értik, hogy „többféle egymástól lényegesen különböző adottság alkotja az embert környező valóságot”¹²¹, és ha a szövegből egyáltalán kihámozható, e belátáson alapvető néze-

tük kifejtése abból áll, hogy „a szellemnek minden objektivációja más és más szerkezettel bír” és ezeket kell kielemezni¹²².

Ha már most ezeket a „különvalóságokat”¹²³ közelebbről szemügyre vesszük, akkor Mannheim szerint először meg kell különböztetni az objektív és a szubjektív kultúrát, majd pedig a különvalóságok mélyén rejtőző, de általa feltárt őstények „intencionáltsága” szerint különféle fejlődési szakaszokat és azok jellemzőit. Mannheim objektív kultúrán „a szellem összes objektivációit” érti, azaz „a vallást, a tudományt, a művészetet, az államot és az életformákat”¹²⁴. Szubjektív kultúráról pedig akkor beszélhetünk, amikor a lélek – amely egyébként „a kultúrától függetlenül is valóság”¹²⁵ – a maga teljeseledését, tökéletesedését nem önmagán keresztül, kizárólagos befelé fordulással akarja elérni, hanem a felsorolt kultúrobjektivációknak a kerülő útján. A közvetlen út ugyanis – miként az indiai askétáknál, a keresztény szenteknél – a mai ember számára már nem járható, minthogy az „nem ad megváltást”, márpedig „a meg nem váltott ember elveszti önmagát, ha a történelem kívül helyezkedik, mert csak élete és cselekvése kifelé való megnyilatkozásán keresztül tudja a maga lelke nyomát követni”¹²⁶.

Ennek az eszköze lesz azután a mű, Mannheim kifejezésével élve a *Werk*, amely individuálisan jön létre, mint egy-egy ember alkotása, de „kultúrténnyé válik azáltal, hogy szociálissá, és történetivé lesz”¹²⁷.

Ezzel azonban a mű önálló életet is kezd élni, saját – külön – törvényszerűségek érvényesülnek benne, mely törvényszerűségek erősen emlékeztetnek a Comte-féle három fok elméletére. Mannheim szerint is három ilyen fok van, melyeknek különböző történelmi-kulturális korszakok felelnek meg. Amikor ugyanis a lélek, a mondanivaló jelen van – fejtegeti Mannheim¹²⁸ – kultúra kiindulások vagy megújodások idején, akkor a megfoghatatlan, de mégis jelenlévő lélek foglalkoztatja elsősorban az alkotót. Ilyenkor születnek a vallásos kultúrák. A második fokon a formák állnak az előtérben, ilyenkor az ember – ösztönösen érezve a formák belső törvényszerűségeit – az anyag tökéletes megformálására törekszik. Az ilyen kultúrák a művészet fejlődésének a korszakai. A harma-

dik fokon az anyag és a forma kettéválása nyilvánvaló lesz, az elmélet számára evidenssé válik az, amitől az alkotó művészet már többé-kevésbé elidegenedett. Ilyenkor a kritikai kutatás lesz eleven: a logika, esztétika, történetfilozófia lendül fel.

Mannheim úgy ítéli meg, hogy saját korszaka ez a harmadik fokozat. Egyik jellegzetessége, hogy „a kultúrobjektiváció már teljesen eltávolodott a lélektől és az arról már nem mond semmit”¹²⁹, akkor számára még mint forma élhet és külön nézhető. A mai kor embere tehát inadekvát szemléli a kultúrobjektumokat és ilyen inadekvát nézés számára alkot – ez pedig nem más, mint az esztétikai szemlélet és Mannheim Lukács György esztétikai kultúrára vonatkozó elmélete alapján az ilyen korszakot nevezi el esztétikai kultúrának.

Mannheim nemzedékének legfontosabb feladatát abban látja, hogy ennek az esztétikai kultúrának a szerkezetét vizsgálja, vagyis hogy felszínre hozza ennek a kultúrképződménynek, az inadekvát szemlélet produktumainak végső adottságait, és arra igyekszik választ adni, milyen sajátságos törvényszerűségek szabályozzák azok kifejlését. Mannheim azonban a teret átengedi Lukácsnak, aki „az egész esztétikát, mint az inadekvát nézés rendszerét építi fel”¹³⁰ és a maga részéről az ismeretelméletnek „a tiszta logikai víziótól független struktúráját”¹³¹ veszi inkább vizsgálat alá, amely predeterminálja a gondolat lehetséges útjait, ha több, de mégis korlátozott számú irányban. Minden gondolkodás mögött van ugyanis „egy tiszta szemlélet, mely ugyanúgy lehet érzéki, mint intellektuális, amely azonban, amint megragadni próbáljuk, rögtön valamilyen forgalomban helyeződik el, valamilyen rendszerbe áll be, amely a kiindulástól függetlenül irányba ragad magával”¹³².

Ennek a rendszerezésnek egy specifikus fajtáját, az ismeretelméletet tárgyalja már említett „Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése” c. tanulmányában, melynek célkitűzése kettős: 1. Felmutatni minden lehetséges ismeret végső előfeltételét, 2. megvizsgálni, illetve megállapítani ezek értékét.¹³³ Ami az első kérdést illeti, háromféle természetű végső előfeltételhez juthatunk; ezek logikaiak, pszichikaiak vagy ontológiaiak és ez az eredmény egyben felosztási

elvül is szolgál az ismeretelméleti rendszerek tipológiája számára, és jelzi azokat a segédtudományokat, amelyek közreműködésével az elemzést végre lehet hajtani.

A közös mindháromnál azok univerzális jellege, de míg a pszichológia mindent „az élményszerűség egyszínébe”, addig a logika „a jelentés uniformisába”, az ontológia pedig „a létezés egysíkúságába” transzponál¹³⁴. De hogy melyik támasztudományt választjuk, az nem egyéni felfogás kérdése, hanem az ismeretelméleti kérdésfeltevés természetétől függ, vagyis a rendszer kialakulására konstitutív. A genetikus kérdésfeltevés esetében (honnan származik a megismerés, hogyan jön létre), de az ontológiai ismeretelmélet egyszerű típusainál is a pszichologizmus lép az előtérbe, míg az érvényességi princípiumokra irányuló kérdésfeltevés a logikai típusú ismeretelmélet felé vezet.

E támasztudományok, mint az ismeretelméleti rendszer típusát meghatározó előfeltevések mellett, további általános és szükségszerű tételezés a szubjektív-objektum korrelációja. A szubjektum is a fenti előfeltételeknek megfelelően felfogható, mint ontológiai substantia, mint pszichológiai (empirikus) én, és mint logikai (ismeretelméleti) én, de bárhogyan értelmezzük is, – és ehhez hozzátehetjük, hogy a szubjektum felfogásához igazodik és változik az objektum mibenléte is – a szubjektum-objektum viszonyban mindhárom esetben van valami állandó, és pedig „a kettő közötti korreláció, mint logikai egység”¹³⁵. Az ismeretelmélet mint tudomány igényli azonban – legalább is az eredményt illetően, – a deszubjektívációt, azaz az objektívációt, ami lehetséges is annál a ténynél fogva, hogy „minden tudomány logikai szerkezetű”¹³⁶.

Hogyan alakul e deszubjektíváció esetében a szubjektum szerepe a megismerésben? Erre a kérdésre Mannheim azután azt feleli, hogy a pszichológiában az én-t felváltja a tudat, a logikában az objektivitás, azaz az érvényes tételek összessége és így adódik mint – többé-kevésbé sikerült, de alapjában véve sikertelen – kísérlet Kantnál a „Bewusstsein überhaupt” konstituálása, mely olyan tudatot jelez, amelynek semmi köze az egyes – empirikus – tudatokhoz, hanem olyan konstrukció, amelynek hivatása, hogy

általános érvényű formák hordozója legyen. Mannheim mindaddig akceptálja is ezt a konstrukciót, amíg megmarad a logikai jellege, de mivel Kantnál korrelációba kerül a Ding an sich-hel, ezzel az utóbbi ontológiai természete miatt az előbbi is ontológiai jellegűvé válik, és ezzel a szubjektum-objektum – a szubjektum deszubjektívációja révén – már megoldottnak vélt viszonya olyan újabb problémákat vet fel, mint a tudat és lét viszonya. Ez magában foglalja nemcsak azokat a nyitott relációkat, mint a résznek az egészhez, az okozatnak az okhoz való viszonya, hanem olyan korrelációknak is utat kell engednie, mint a szubsztancia és akcendencia, az abszolútum és relatívum viszonya stb., amelyek azonban már nem is „ontológiai ismeretelméletek”¹³⁷, hanem a metafizika területére tartoznak.

Mint a „Lélek és kultúra” c. programadó előadásából kitűnik, Mannheimtól nem áll távol a metafizika felé fordulás. Akkori helyzetét úgy ítéli meg, hogy a tartalom és a forma végérvényesen elvált egymástól, sőt szembefordult egymással. Az új tartalmak megjelenése már elidegenítette a régiektől, de „ez új tartalmaknak formává válásáról – állapítja meg – mi rég nem beszélhetünk, ez csak egy egész korszak életének eredménye lehet, s míg számunkra csak itt-ott adódnak elszórva vállalható metafizikai tételek, e folyamat betetőzését csak egy teljes, új tartalmi metafizika jelenthetné”¹³⁸.

A Szellemi Tudományok Szabad Iskolája előadói közül egyesek számára ezt az „új teljes metafizikát” a Nagy Októberi Szocialista Forradalomnak, a külföldtől alaposan elzárt Magyarországra csak sporadikusan átszivárgó, főleg egy metafizikai-etikai szűrőn átszűrt eszméi jelentették. Ilyenek voltak a már említett Balázs Béla, Lukács György, Fogarasi Béla és mások, akik megannyi Saulusként egyik napról a másikra Paulusszá válva csatlakoztak az 1918-as magyar októberi forradalom kitörése után hamarosan megalakult Kommunisták Magyarországi Pártjához¹³⁹.

Mannheim nem tartozott ezek közé és külső életében is csak az 1919. március 21-én kikiáltott proletárdiktatúra hozott változást, amennyiben az új tanácskormány az egyetemnek mintegy fiókin-

tézményeként létrehozta a magasabb iskolák oktatói számára az előkészítő iskolát és ennek filozófiai professzorává kinevezték Mannheimet. Mannheim – aki a Lélek és kultúra c. előadásában, mint idéztük, elismerte Marx úttörő szerepét a kultúrobjektívációk és a társadalmi formációk közötti kapcsolat mivoltának a felismerésében, és ezért „a marxizmusnak ez a kiindulása nem elhanyagolandó”¹⁴⁰, ugyanakkor – bár mint írja, „nem akarjuk elfelejteni a tanulságokat, melyeket (a marxizmusnak) köszönhetünk”¹⁴¹, de mégis általában elavultnak tartja („túl kell haladni rajt”¹⁴²) – ezt az álláspontját nagyjában és egészében megőrizte a forradalom napjaiban is és Kettler megítélése szerint mind a proletárdiktatúra idején, mind pedig annak bukása után Németországba emigrálva – „ahhoz a feladathoz fogott hozzá, hogy a kultúrerőket reorganizálja és újból átgondolja, de egyre erősebben arra kényszerült, hogy a forradalom számára pótlékot találjon”¹⁴³. Az új környezet Mannheim számára nem volt új – 1912–13 szemeszterekben Berlinben Simmelt hallgatta – és nemcsak hogy gyorsan asszimilálódott a weimari szellemhez, hanem fokozatosan annak egyik reprezentán-sává vált.

E korszakának két nevezetes munkája: „Ideologie und Utopie” (Bonn, 1929) és a Vierkandt-féle „Handwörterbuch der Soziologie” számára írt „Wissenssoziologie” c. címszónak szánt átfogó tanulmánya (Stuttgart, 1931), melyekkel hozzájárult egy új szociológiai szakágazat, a tudásszociológia kialakításához. Sikerét és széleskörű hatását nagyban elősegítette az az általános hangulat, amely a weimari korszakban Németországban, de innen kiindulva más nyugateurópai országokban is uralkodott. A nyugati civilizáció vége, hanyatlása, válsága, dekadenciája, halála – ezek voltak a legfőbb jelszavak¹⁴⁴ és e hangulat ellenszeréül igen alkalmasnak bizonyultak Mannheim írásai különösen azok számára, akik a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme és gazdasági és társadalmi sikerei (ötéves terv) és a tőkés világ válsága közepette a polgárság és ezen belül különösen az értelmiség sorsát – saját sorsukat – megpecsételve látták és nem találtak kiutat a rettegett bolsevizmus térhódítása elől.

Mannheim kiindulópontja az, hogy „a tudásszociológia igyekszik megérteni a gondolkodást, a történelmi-társadalmi szituációhoz való konkrét kötöttségében”¹⁴⁵ és azzal érvel, hogy a gondolkodás, ennek magasrendű megjelenési formája, az elmélet a marxizmus szerint is szituációhoz kötött, ennél fogva ideologikus jellegű, vagyis nem tükrözheti vissza adekvátan a valóságot és ebből az a tétel következik, amit a kifejezéssel együtt bizonyos célzatos-sággal átvesz Marxtól, hogy az ideológia, tehát „hamis tudat”¹⁴⁶.

Ebben a gondolatmenetben nem az a döntő, amire Mannheim *Ideologie und Utopie* c. könyvének egykori kritikusa, Fogarasi Béla rámutat, hogy a mannheimi „kötöttség” („Gebundenheit”) nem azonosítható a marxi „meghatározottsággal” („Bestimmtheit”),¹⁴⁷ hanem sokkal fontosabb, hogy a gondolkodás szituációhoz kötöttsége az egyéni gondolkodásra vonatkozik, míg a marxi meghatározottság a társadalmi tudatnak a társadalmi lét által való meghatározottságát jelenti. Vagyis Mannheimnél nem az a kérdés, ami a marxi ideológia, mint „hamis tudat” problémájánál felmerül, hogy milyen objektív társadalmi-történeti motívumok okozzák azt, hogy az emberek „faragott képeket csinálnak maguknak”, vagyis hogy olyan szellemi, társadalmi objektívációk jönnek létre, amelyek torz képet adnak arról az alapról, amelyen létrejönnek, továbbá, hogy mi a társadalmi funkciójuk ezeknek a torz tükörképeknek. Mannheim a kérdés feltevésével tulajdonképpen a kanti transzcendentális filozófiát terjeszti ki abban az irányban, hogy keresvén azokat a feltételeket, amelyek között a megismerő eljut a tudományos megismerés határáig, nem elégszik meg azzal, hogy a megismerőképeség fiziológiai-pszichológiai-transzcendentális korlátait feltárja, hanem a megismerő képeség társadalmi, *transzcendens* korlátaira is igyekszik rámutatni.

Mindaddig, amíg az egyéni megismerő képeség feltételeinek feltárásánál marad, – és ezen az úton arra az eredményre jut, hogy minden gondolkodás ideologikus, mert függvénye ezeknek a folyton változó feltételeknek, – a végső következtetése nem lehet más, mint a megismerés relatív mivolta, és ennek a relativista-szubjektivista ismeretelméletnek az útja egy általános szkepticismusba ve-

zet. Ám mint ahogy már Kant megpróbál kijutni ebből a zsákutcából és így abban az igyekvésében, hogy a megismerésnek egzakt érvényt szerezzen, azaz az ítélet elnyerje az általánosság és szükségszerűség jegyeit, ez ítéletek hordozójává – mint fentebb, más összefüggésben már utaltunk rá – egy „tudat általában”-t létesít – Mannheim is világosan látja, hogy ezen a módon ő sem boldogul és ezért különbséget tesz „particularis” és „totalis” ideológia között¹⁴⁸.

Előbbivel akkor találkozunk, amikor bizonyos képzeteknek, eszméknek nem hiszünk, de az ellenfél el akarja velünk hitetni, mivel az, hogy helyes megismerésre tegyünk szert, nem áll érdekében. Mannheim szerint ilyenkor a feladat az, hogy „az emberi pártosság („Parteiung”) többé-kevésbé tudatos hazugságait és álcázásait leleplezzük”¹⁴⁹. Itt tehát azzal az esettel állunk szemben, amikor a megismerő tisztában van vele, hogy „hazudik”, tehát van helyes megismerése, de érdeke azt diktálja, hogy a másikat rászedje. Az ilyenfajta „Priester- und Herrentrug”-nak természetesen semmi köze sincs az ideológiához és ezt Mannheim is akceptálja.

Maradt tehát a „totális” ideológia, amelyet Mannheim a következőképp definiál: „Egy korszak vagy egy konkrét történeti-társadalmi csoport, illetve osztály ideológiája, ha ennek a korszaknak vagy csoportnak a totális gondolatstruktúrájának a karakterisztikájával és összetételével törődünk”¹⁵⁰. Tehát a totális ideológiának semmi köze a hazugsághoz, de nem is az egyéni, hanem valamiféle kollektív tudathoz kapcsolódik, főmozzanat benne egyrészt a történelmi jelleg („korszak”), másrészt egy társadalmiság („csoport, osztály”). Ami az elsőt illeti, magában foglalja a változékonyságot, „hiszen – írja a Wissenssoziologie” fent idézett címszóban, minden korszaknak és ebben különböző lehetséges szemléleti módoknak megvan az a sajátosságuk, hogy alapjaiban messzemenően újat kezdenek és egy új nézőpontstruktúrában ugyanazt a tárgyiasságot ragadják meg”¹⁵¹. A történelmi relativizmusnak ez a következménye megszüntethetetlen, ennél fogva „szükségszerű”.

A filozófusnak ezzel kapcsolatban kettős teendője lehet: először is feltárni az ideologikusság motívumait, másodsor pedig megpróbálkozni ellenszerűl olyan eljárasmóddal, amely paralizálja az

ideologikus torzulásokat. Az elsőre Mannheim válasza az, hogy a megismerési aktust „egy bizonyos fajtájú élettérben végbemenő életérvényre jutása („Lebensdurchdringung”) orgánusának kell tekinteni”¹⁵². E három tényező: az életérvényrejutás struktúrájának a mikéntje, a vitális lénynek mind a vitális, mind a történelmi-társadalmi saját alkata, az élettér sajátossága, különösen azonban a gondolkodó szubjektumnak ebben az élettérben elfoglalt helye és elhelyezkedése feltételei a gondolkodás eredményeinek, de e lénynek ebből a gondolkodási eredményből konstruálható „igazság-ideáljának” is¹⁵³. Az ellenszer pedig a „tudásszociológia”, amelyhez az ideológia elméletétől egyenes út vezet¹⁵⁴, és amely feladatának tekinti, hogy azokat a tényezőket feltárja, amelyek a társadalmi csoportok gondolkodását meghatározzák. Vagyis az „Ideologie und Utopie” német kiadásában szereplő „Seinsgebundenheit” helyett, amely általában a léthez kötöttséget jelenti, az angol kiadás „situationel determination”-ról szól¹⁵⁵, és ez további lazítással a „relationisme”-ből „relativisme”-t csinál¹⁵⁶.

Ebből a helyzetből aztán a tudásszociológia Mannheim szerint úgy szabadul, hogy az ideológia nem a gondolkodás helyességét vagy helytelenségét vizsgálja, hanem igyekszik megszabadulni minden értékeléstől. Az „értékmentes” gondolkodás tehát alapjában véve nem a megismerés tartalmára irányul, hanem a gondolkodás „különböző stílusait” igyekszik megállapítani és jellemezni, azt az analógiát tartva szem előtt, hogy miként a művészettörténetben, ugyanúgy a gondolkodás történetben is meg lehet különböztetni a stílusokat és a feladat az, hogy ezeket a maguk különbözőségeiben, keletkezésében és összefonódásaiban megragadjuk. Bár Mannheim arra törekszik, hogy ezen az úton egy ismeretelméleti karakterológia megalkotásához jusson, végeredményben történelmi jellegű lélektant csinál, pontosabban – ha szabad ezt a kifejezést használni – az eredmény szellemtörténeti pszichológia (nem pszichológista szellemtörténet).

Ami már most a „társadalmiságot” illeti, ez nem azzal függ össze, hogy Mannheim ebből az egyéni pszichologizálásból kitörni igyekezve, a kollektív tudat ismeretelméleti-lélektani teóriáját akarná

nyújtani. Kiindulópontja e kérdésben inkább visszatérés a totális ideológia szituációkötöttségéhez, amely azt diktálja, hogy egy teljesen értékmentes ideológia-fogalom illúzió és a gondolkodás nem csak „Seinsgebundenheit”-et, hanem szűkebben „Standortsgebundenheit”-et is felmutat. Egyszóval az ideológiával kapcsolatban mindig számolni kell azzal, hogy a gondolkodás a körülmények függvénye, hogy külső vagy belső („érdek”, személyi elfogultság, szimpátia-antipátia stb.) motívumok befolyásolják a megismerést. Ennek az „elfogultságnak” a leküzdése is feladata a Mannheim-féle elméletnek és így adódik a kérdés: „a történelemmel vis à vis melyik társadalmi álláspont nyújtja a legjobb esélyt az igazság optimumának az elérésére”¹⁵⁷.

Kiindulása ismét Marx, illetve közelebbről a marxizmus pártosság-elve, amely az osztálytársadalmakban a társadalmi tudat minden formájában érvényesül és kifejezésre juttatja azok osztályhoz kötöttségét és osztályjellegét. Nos, ez a pártosság Mannheim szerint is többé vagy kevésbé megvan minden ideológiában – ez az alapja éppen az „ideologikusságnak” – de a tudásszociológia éppen arra törekszik, hogy megállapítsa, hol, milyen társadalmi kötöttségben lehet e pártosság érvényesülésének a minimumára számítani. S ellentétben a marxizmus–leninizmussal, amely tudatosan alkalmazza mint módszertani alapelvet és nemcsak hogy nem lát a pártosság és az objektív igazság között szükségszerű ellentmondást, hanem ellenkezőleg, a proletariátust és a szocializmust illetően, tehát meghatározott történelmi periódusban, a szocialista társadalom megvalósításáért vívott küzdelem korszakában az objektív valóság megismerésének előfeltételévé teszi, – Mannheim ezt osztályszubjektivitásnak és így az objektív igazság akadályának tekinti.

A marxizmus alaptételét, hogy a proletariátus (és csak a proletariátus) osztályérdeke a valóság törvényszerűsége irányában hat, annak megismerését segíti elő, tehát a proletariátus osztályöntudata az igazság letéteményese, – megkérdőjelezi és azt kutatja, melyik az a társadalmi csoport, amely leginkább mentes az érdekozta torzításoktól, vagyis, amely a társadalom mozgásában a leg-

nagyobb érdeknélküliséget tanúsítja. A válasza: „Ama nem egyértelműen meghatározott („unanchored”, nem lehorgonyzott), viszonylagosan osztálynélküli réteg, hogy Alfred Weber terminológiáját használjuk, „a társadalmilag szabadon lebegő értelmiség”¹⁵⁸. Az értelmiség ugyanis Mannheimnál a mai társadalom két alapvető osztálya, a burzsoázia és a proletariátus között középső helyet foglal el. Ez a – (magyarban használatos kifejezéssel élve) „középosztály” azonban nem „osztályközép”, amennyiben Mannheim nem vesz tudomást arról, hogy az értelmiség különböző osztályokhoz tartozó egyénekből összetevődő réteg, amelynél az osztályérdek egyáltalán nem hal el, hanem ebbe vagy abba az irányba orientálja.

Az bizonyos, hogy az egyedeknél az osztályhoz tartozás, az osztályérdek nem egyértelműen meghatározó – hiszen burzsoák is síkraszállhatnak a proletariátus érdekeiért és munkások is lehetnek „osztályárulók” – tehát esetenként osztályhelyzet és mentalitás nem egybevágoak; de mégis túlzás Mannheim részéről az az állítás, hogy az értelmiségnek, mivel nem osztály, nincs osztályálláspontja, osztályöntudata, – ellenben mivel érdeke sem ide, sem oda nem húzza, hozzátevé magasabb intelligenciáját, amelynél fogva leginkább átláthatja a társadalom egészét és magasabb erkölcsiségét, amelynél fogva bármely más osztálynál, rétegnél, csoportnál inkább túlteheti magát egyéni érdekein, – leginkább alkalmas arra, hogy az egész emberiséget, annak kultúrártékeit őrizze és szellemi érdekeit képviselje.

Az értelmiség tehát – ellentétben Marxszal, aki szerint a történelem hordozója, a jövő társadalomnak záloga és egyben alkotója a munkásság – az a társadalmi réteg, amely a pártosságot levetkőzve, annak ellenére, hogy a szituációhoz kötöttségtől való teljes megszabadulása nem lehetséges, de megismerése rész-aspektusaiból az említett szellemi-erkölcsi felemelkedés révén képes a totalitást elérni. Ehhez Mannheim, a Husserl-féle Wesensschau mintájára a megismerés módját és eljárását a Zusammenschau általa képzett fogalmában jelöli meg, amivel azonban egyben a tudományosság látszatát is feladja, és épp úgy, mint pályafutása első periódusában, Budapesten, itt is metafizikai konstrukciókba kényszerül.

Ennek tudatára jutva azzal a kifogással él, hogy hiszen maga a társadalmi folyamat is irracionális, amiről éppen a marxista dialektika állítja ki a legjobb bizonyítványt, amikor „a marxista gondolkodás, úgylátszik, megkísérli az irracionálisnak a racionalizálását”¹⁵⁹, ami persze szerintem nem sikerülhet, minthogy „a dialektikus gondolkodás olyan racionalisztikus, amely az irracionálisban kulminál”¹⁶⁰. Hangsúlyozza: ez a kettős jelleg nem csupán a proletariátus forradalmi törekvéseivel függ össze, amely mélyen irracionális, viszont racionális mezben jelentkezik, hogy annak szükségzerű eljövételét és győzelmét szuggerálja¹⁶¹, hanem a marxista „pártosság”-koncepcióval is, amely azt tételezi, hogy a proletariátus osztályalapjára való helyezkedés a kritériuma a valóság helyes megismerésének, az igazság feltárásának. Minthogy tehát a marxizmus ebből indul ki, ennél fogva a marxizmus is hamis tudat, vagyis a marxizmusra magára is alkalmazni kell saját magát – s akkor az eredmény, hogy a marxizmus nem tudomány, hanem ideológia.

E vázlatos ismertetésből is kitűnik, hogy abban a kiélezett helyzetben, amelyben ezekben az években Németország élt és amelyben a weimari demokrácia már élet-halál harcát vívta az előretörő fasiszta erők ellen, a konzervatív és haladó világnézet legalapvetőbb kérdései kerültek a Mannheim művei nyomán kiobbant és széles köröket megmozgató diszkussziók középpontjába. Az ideológia és tudomány, a tudásszociológia mibenléte, perspektívái és módszere, az értelmiség szerepe a társadalomban, a manheimi koncepció és a marxizmus viszonya témáknak egész irodalma támadt és a frankfurti „Institut für Sozialforschung” intézményes keretet is adott azoknak az elméleti törekvéseknek, amelyek egyik oldalról támadták és „túlhaladottnak” jelentették ki a marxizmust-leninizmust, másik oldalról pedig „a polgári társadalom látszatkritikáját űzték, miközben bagatellizálták az imperializmus és a dialektika fogalmainak formális, tartalom nélküli alkalmazásával tudományosságot színleltek”¹⁶².

Ennek az eleven és eredményekkel biztató filozófiai életnek vetett véget Hitler uralomra kerülése, aminek következtében nemcsak a marxizmus-leninizmus orgánumait és művelőit semmisített-

ték meg, hanem a marxizmus-leninizmus nem fasiszta ellenfelei alól is kihúzták a talajt. A frankfurti Institut időlegesen Párizsba tette át működése színterét, a vita résztvevői szétszéledtek a világ minden tája felé; Mannheim Londonba került, ahol hamarosan ismét megtalálta helyét a tudományos életben, s nemcsak *Ideology and Utopia* c. művének angol kiadásával (London, 1936), hanem különböző angol, amerikai vezető szociológiai folyóiratokban és évkönyvekben megjelent tanulmányaival (*The Place of Sociology, in The Social Sciences*, London, 1937, *The Sociology of Human Valuations: in The Social Sciences*, London, 1937, *Adult Education and the Social Sciences in Tutor's Bulletin of Adult Education*, Feber, 1938, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, *Studies in Modern Social Structure*, London, 1940, stb.) az angolszász tudományos világban is nevet és tekintélyt szerzett magának. *Diagnosis of our Time* (London, 1943) c. művével pedig, amelyben túlnyomóan a háború alatt írott vagy különböző konferenciákon és egyetemeken előadott tanulmányait gyűjtötte egybe, valósággal közéleti nagysággá nőtte ki magát, amit főleg annak köszönhetett, hogy gondolatmenetei pontosan beleillettek abba a közfelfogásba, amely abban az Angliában uralkodott, amely a második világháborúban a francia összeomlás után magáramaradva vívta élet-halál harcát a hitleri Németország ellen, majd pedig a német-szovjet háború kitörése után azzal a Szovjetunióval szövetségben folytatta küzdelmét, amelynek politikai rendszerétől eldistanciálta magát.

Így élénk reagálást váltott ki Mannheim minden írása, amelynek központi gondolatát „a harmadik út” koncepciója, azaz „se nem fasizmus, se nem bolsevizmus” alkotta. Az adott helyzetben természetesen erőteljesebb hangot használt a fasizmus elutasításában, de hogy a diktatúra kérdésében nem tesz különbséget fasiszta-burzsoá és proletárdiktatúra között, az nem csak a diktatúra és demokrácia mechanikus szembeállításából tűnik ki, amely mintegy vezérfonalként végighúzódik egész könyvén, hanem abból is, ahogyan egy sorba állítja az ifjúság és a nevelés kérdéseinek taglalásával a hitleri és a szovjet irodalmat¹⁶³; más vonatkozásokban pedig lépten-nyomon ilyen csoportosításokkal találkozunk: „Né-

metország, Olaszország, Oroszország és a többi totalitárius államok”¹⁶⁴.

Milyen alternatívát állít fel ezekkel szemben, van-e konkrét tartalma ama harmadik útnak? Mannheim abból indul ki, hogy „a laissez-faire szabad társadalmából egy tervezett társadalomba való átmenet korszakában élünk”¹⁶⁵. A lényeges ebben a diagnózisban az átmenetiség megállapítása, ami lehetőséget nyújt szerző számára, hogy a jövőt illetőleg szabadjára engedje képzeletét. Mert az nyilvánvaló, hogy azt a tervtársadalmat, amelyet a Szovjetunió létrehozott, nem fogadja el – azaz egy olyan tervtársadalmat, amelyben „egy kisebbség a diktatúra módszereivel uralkodik”¹⁶⁶. Ebből tehát az következik, hogy olyan koncepció lebeg a szeme előtt, amelyben „egy újszerű kormányforma áll fenn, amely ugyan nagy hatalom felett rendelkezik, de mégis alá van vetve egy demokratikus ellenőrzésnek”¹⁶⁷. Meg is formulázza ezt a kormányformát: „harcképes demokrácia”¹⁶⁸, amin azt érti, hogy „a tervezés bürokratikus és katonai eszményét a szabadságra való tervezés ideája váltsa fel”¹⁶⁹.

A kor főproblémája tehát az: „Van-e a tervezésnek olyan formája, amely ugyan koordináción nyugszik, mégis teret enged a szabadság számára”¹⁷⁰. Egy ilyen társadalom lenne ugyanis a társadalmi igazságosság megvalósulása. Mannheim persze tisztában van vele, hogy egy ilyen társadalom nem etikai kérdés, azaz nem azokat az erkölcsi értékeket kell létrehozni, amelyek „egy társadalmi rend békés funkcionálásának alapjait alkotnák”¹⁷¹, mint a testvériség, becsületesség, emberméltóság, kölcsönös segítség stb. Van annyi érzéke a történelmiség iránt, hogy mindezek az elvek talán érvényesülhetnek kis, primitív csoportokban, de nem egy „nagy társadalomban”. „Szeresd felebarátodat!” amilyen reálisan hangozhatott pl. egy őskeresztényi közösségben, annyira paradoxulhat a mi hatalmas államainkban, amelyekben „az egyik ember nem is ismeri a másikat, pláne nem is szeretheti, hiszen a szeretet a világon a legszemélyesebb kapcsolat”¹⁷².

Ha azonban ezt az etikai princípiumot átvetítjük a jelenlegi helyzetre, akkor annak mai megfelelőjét Mannheim szerint a de-

mokráciában, mint politikai berendezkedésben kell látnunk, amely „a testvériség elvének a projekciója az organizáció szférájában, amelyben mindenki legalább is politikai jogait és lehetőségeit illetőleg egyenlő”¹⁷³. E lehetőségnek valósággá változtatására eszközök: az adózási rendszer megreformálása a jövedelemelosztás igazságosabbá tétele irányában, a tőkebefektetések ellenőrzése, köz-munkák létesítése és jóléti intézmények kiterjesztése, – olyan intéz- kedések tehát, amelyek nem követelnek forradalmi beavatkozá- sokat, hanem elérhetők „reformista módszerek”¹⁷⁴ alkalmazásával is. Mindezek lényege és alapvető előfeltétele, egyben célja: „a kü- lönböző osztályok együttműködése”¹⁷⁵, azaz „a társadalmi béké- nek a társadalmi haladással való egyesítése”¹⁷⁶.

Ez a harcász demokrácia lényegesen különbözik nemcsak a diktatúráktól, amelyek a gondolkodás és cselekvés egyetlen faj- táját tűrik, hanem a liberális demokrácia közönyös passzivitásától is; nem tűri tehát sem a türelmetlenséget, sem a határtalan türelmet, hanem megvan hozzá a bátorsága, hogy bizonyos alapvető, álta- lános elismerésre igényt tartó értékekért nyíltan síkraszálljon, más- részt azonban a bonyolultabb értékeléseket az egyesek döntésének és alakítóerejük individualizáló és differenciáló lehetőségeinek át- engedje. Ez a rendszer nem teszi problematikussá a tekintélyt, de a vak engedelmességet megkövetelő tekintély és a liberalizmus és anarchizmus spontán önfegyelmzése végletei között olyan tekin- télyelvét akar érvényre juttatni, amely „az egyik oldalon az impul- zust és intelligenciát nem zárja ki, a másik oldalon pedig a spontán egyetértést döntéssé érleli”¹⁷⁷.

Ami aztán a koncepció realizálásának módszerét és motívumait illeti, inkább csak kérdésekkel és követelményekkel találkozunk, mint konkrét javaslatokkal. Vajon meglesz-e a jövőendő társada- lom mobilitása a profitelv nélkül?¹⁷⁸ A szabadság, amely a „kapi- talisták és spekulánsok ízlésének megfelelően formálódott ki”¹⁷⁹, fog-e olyan formákat kialakítani, amelyek az élet más területein alkotó kifejezést keresnek? A magánköltségek fogalmaiban kiala- kult kalkuláció felválthatja-e a társadalmi költségekben kifejeződő kalkulációt? A nagyobb jövedelem elérését célzó munkára ösztön-

zést pótolja-e az önmegvalósulásra törekvő munka által, az értelmes munkára való vágy?

Mindezek olyan elvont és logikai úton megválaszolhatatlan kérdések, amelyekre hosszú távon csak a történelmi fejlődés adhatja meg a választ, de épp úgy áttöri a fennálló társadalom kereteit, mint az olyan, ugyancsak absztrakt posztulátumok, mint „szabadság, hatalom és autoritás”¹⁸⁰, vagy „az erények táblázatának” felállítása, „azoké az erényeké, amelyek nélkül nem maradhat fenn a civilizáció, mivel csak ezek teszik lehetővé az alapvető kérdésekben ama egyetértő cselekvést, amely a társadalmi életnek egészséges stabilitást biztosít”¹⁸¹.

A módszer tekintetében hasonló elmosódottságot, illetve eklekticizmust találunk. Egyik oldalról ugyanis nagy teret akar nyitni – még a tervezésben is – az intuíciónak, „sőt az extatikus élménynek”¹⁸², úgyannyira, hogy a „tervezés” szférájába be akarja vonni a vallás területét is¹⁸³, vagyis a vallásosságot nem morális élménynek, nem is olyan eszköznek tekinti, amely cselekvéseinket és magatartásunkat szabályozza, hanem olyan módszernek, amely „az életet a paradigmatiszós átélés gyújtópontjából kiindulva magyarázza”¹⁸⁴. Ugyanakkor nem tartja elegendőnek az intuitív képességet és az alkotó képzelőerőt, hanem nélkülözhetetlennek tekinti az intellektus mozgósítását is, minthogy „egy olyan zavaros világban, mint a miénk, új orientáció csak filozófiai, szociológiai és más tudás segítségével érhető el”¹⁸⁵. Vagyis mozgósítani kell minden erőt, az instrumentálisokat és analitikusokat, amelyek az életküzdelemben hasznosak, de intuitívek, integrálók és mindazokat, amelyek az emberi átélés legmélyebb forrásaival közvetlen kapcsolatban állnak.

Persze Mannheimnek nem ezek a ködös elképzelései voltak azok, amelyek az angliai tudományos élet középpontjába állították, hanem Nagy-Britannia történelmi hivatásának újabb megformulzásai, melyek nemcsak az angolok nemzeti hiúságának hízelegtek és nemcsak biztatást adtak háborús szorongattatásaik közepette a jövőt illetően, hanem a „harmadik út” perspektíváját is megnyitották abban az időben, amikor úgy látszott, hogy vagy elsüllyed

a válságba jutott kapitalizmus a fasizmus embertelenségében, vagy pedig felülkerekedik a kommunizmus, amely az angol burzsoázia évszázadokon át élvezett privilegizált helyzetének vet véget.

„Nagy-Britannia túlélése – írja Mannheim – messzemenően attól függ, vajon képes-e nemcsak mint eszmék és kezdeményezések közvetítője, hanem mint egy új társadalmi és szellemi világkép, egy jobb jövő víziója megalkotója is lenni, amely a népeknek, amelyek a fokozódó agresszióknak és brutalitásnak elleneszegülnek, vezető fog adni”¹⁸⁶. Hogy ez lehetséges, arra garancia az, hogy „valamennyi angol párt – az elenyésző számú szélsőségesek kivételével – egységes abban a felismerésben, hogy a legnagyobb rossz a diktatúra”¹⁸⁷. Mindezek alapján, amikor aztán Mannheim kiadja a jelszót: „Nagy-Britannia történelmi missziója, hogy a demokrácia, a szabadság és a spontán reform évszázados régi tradíciója alapján egy olyan társadalmi rendet alkosson, amely egy új eszme szellemében hatékony lesz, e felhívással: tervezés a szabadságért!”¹⁸⁸ – nem csoda, hogy angol államfilozófus lett belőle.

A megadott külső ismérvek alapján tulajdonképpen ide sorolható Lukács György is, hiszen az ő irodalmi működése legalább annyira a német, mint a magyar filozófiai élethez tartozik. Sőt egész sor – főleg korszakunkba eső – műve meg sem jelent magyarul, legtöbb munkáját német nyelven írta és mások fordították magvarra, olvasottsága, hatása pedig összehasonlíthatatlanul nagyobb volt Németországban, mint idehaza.

Mégis, ha meggondoljuk, hogy milyen szerepet játszott a magyar munkásmozgalomban – mind teoretikus, mind gyakorlati-politikai téren – és hogy külföldi – akár németországbeli, akár szovjetuniói tartózkodása – lényegileg emigrációnak számít és kapcsolatai a magyar munkásmozgalommal, nevezetesen a Kommunisták Magyarországi Pártjával ezidőkben sem szakadt meg, e tartalmi vonatkozásokat sokkal fontosabbaknak és döntőbbeknek kell tekintenünk, mint e fejezetet összetartó külsőleges motívumokat, ezért úgy véljük, helyesebb Lukács filozófiáját a magyar munkásmozgalommal kapcsolatos, abba belehelyezett bölcseleti áramlatok között tárgyalni.

A POZITIVIZMUSTÓL A NEOKANTIANIZMUSIG

Filozófusokról lévén szó, indokoltnak látszik, hogy bizonyos bölcséleti irányhoz való tartozóság alapján csoportosítsunk olyan filozófusokat, akik között nagyobbak a különbségek, mint a rokonvonások. Ugyanakkor mindjárt előjáróban hangsúlyozni szeretnénk, hogy az izmusok megjelölése mellett az egyes gondolkodóknál más, lényeges jellegzetességekről is említést kell tennünk, amelyek filozófiájuk kialakulásánál, fejlődésüknél esetleg döntőbb szerepet játszottak, mint az említett irányokhoz való sorolhatóságuk jegyei. Azonkívül alá szeretnénk húzni, hogy külön jelentősége van a „től-ig” megjelölésnek, minthogy nem egy olyan bölcselővel lesz dolgunk, aki valóban megtette az utat, még akkor is, ha olyanokkal is találkozunk, akik végig megmaradtak a pozitívizmusnál és olyanokkal is, akik már eredetileg is pozitivista előzmények nélkül, a neokantianizmus álláspontjára helyezkedtek vagy esetleg más irányok hatása is érződik rajtuk.

Ennyi divergáló motívum ellenére mégis helyesnek látszik egy fejezetben összefogni őket, minthogy valamennyiüknél közös az a szociális képlet, amely rányomja gondolkodásukra is a bélyeget. Ugyanis mindannyian a „középosztályhoz”, tehát pontosabb szociológiai megfogalmazásban az értelmiségi kispolgársághoz tartoznak, akik többé-kevésbé szemben állnak az uralkodó osztállyal, annak részben tartalékseregét, részben bírálóit, sőt ellenfeleit alkotják és ez a szerep egyugyanazon személyekre vonatkozólag – a közel félszázad történelmének szélsőséges eseményeivel összefüggésben – reciprok váltakozásokat is felmutat.

Találkozunk olyanokkal is, akik éles harcba keverednek a fennálló rendszer erőivel és olyanokkal is, akik igyekeznek – filozófiával és személyi magatartással egyaránt – hozzá simulni ehhez a rendhez. De látunk majd tragikus sorsokat is, akik őrlődnek és

felmorzsolódnak a kiéleződött osztályharc fordulataiban. S végül valamennyiükben közös, hogy közelebb-távolabb állván az egyre inkább kifejlődött munkásmozgalomtól, még ha időlegesen el is fogadták az átmenetileg győzedelmeskedő forradalom nyújtotta működési lehetőségeket, annak eszméit nem tették magukévá és mindvégig megmaradtak eredeti osztályuk talaján.

1. A „belátásos” elmélet

Különösen hangsúlyozni kell ezt a körülményt mindjárt annál a filozófusnál, akivel a sort kezdjük, *Pikler Gyulánál* (1864–1937), akit – mint láttuk – Jehlicska egyenesen kommunistának bélyegez és denunciál, de szolidabb hangnemben Bognár Zsigmond is valamiféle vulgármaterializmussal vádol.

Ám hogy ez nem volt elszigetelt jelenség, csak utalunk Simon József Sándor terjedelmes és alantas hangú röpiratára: „Tudomány-e Pikler Gyula tanítása vagy egyszerűen csak demagógia?” (Budapest, 1907), nem számítva ide természetesen azokat a polemikus iratokat, mint az Esterházy Sándorét, aki „A jog lényegéről” (Kassa, 1893) c. művében vitatkozik Pikler „Bevezető a jogbölcseletbe” (Budapest, 1892) c. könyvével vagy Hornyánszky Gyuláét, aki Piklernek „A jog keletkezéséről és fejlődéséről” (Budapest, 1897) c. művére hasonló című könyvvel válaszolt (Budapest, 1899), minthogy ezek, ha nem is teljesen elfogulatlanok, de a tárgyhoz szólnak és megőriznek bizonyos tudományos külszínt.

Mielőtt azonban – miként Jehlicska filozófiájának ismertetésénél már jeleztük – Pikler elméleti munkásságának taglalásába foglalnánk, ki kell térnünk nemcsak a szokásos bio- és bibliográfiai adataira, hanem közéleti tevékenységére is, amely nélkül filozófiai álláspontjának kialakulása és módosulása sem helyezhető kellő megvilágításba. Jogi tanulmányait a budapesti egyetemen végezte, 1886-ban a jog- és állambölcselet magántanára lett. 1891-ben címzetes rendkívüli, 1896-ban rendkívüli, majd 1903-ban rendes tanárrá nevezték ki.

Nem számított szokványos oktatónak. Előadásait nemcsak a diákok, hanem a nagyközönség is látogatta és az akkori egyetemi közszellemben nem illő gondolatmenete széles körben, főleg a radikális szemléletű ifjúságnál lelkesedést váltott ki. Más oldalról éles kritikában részesítették – a Képviselő Házban is interpelláltak, felvetvén azt a kérdést, hogyan lehet az, hogy Pikler „Magyarország legelső egyetemén, Magyarország pénzeért, Magyarország mai szervezete és tudományossága megrontására”¹ „taníthat, sőt új történelmi és szociálfilozófiai felfogásával a haza ellen izgathat”². Életrajzírója Pikler Endre beszámol azokról a híresztelésekről is, amelyek egy időben egyetemi körökben elterjedtek, hogy a jogbölcseletnek a második jogtudományi alapvizsga tárgyai közül való törlése azért történt volna, hogy Pikler hatását csökkentsék.³

Ám, hogy működésével kapcsolatos nyugtalanságnak a klerikális reakció nyílt támadásai ellenére nem lettek következményei, arra vezethető-e vissza, hogy a tanszabadságért síkra szálló Concha Győző és mások nem óhajtottak precedenst teremteni, mint ahogy Pikler Endre taglalja ezt a kérdést⁴, vagy pedig „az uralkodó osztályok egymásközi súrlódásainak” tulajdonítható, ahogyan Szabó Imre ítéli meg a helyzetet, mondván, hogy „az államrend és a politikai rendszer feudális maradványaival, a feudális tudomány lapos-ságaival, az egyház tudományos befolyásával szemben a fejlődés jelszavának zászlaja alatt felsorakozott a feltörő burzsoá erőknél és az értelmiségnek valamiféle tudományos egységfrontja”⁵ – azt nehéz lenne eldönteni. Tény az, hogy az akkori közoktatásügyi miniszterrel, gróf Apponyi Alberttel történt konfliktusa sem okozott akkor még pályájában törést, és tekintélyét bizonyára emelte a Társadalomtudományi Társaságban betöltött szerepe is, amelynek radikális profilja abban az időben még nem alakult ki.

A Társaság megalakulásának előzményéhez tartozik az 1900. január 1-én megindult Huszadik Század című folyóirat megjelenése és miután a lap szondírozta a talajt és felhívta szélesebb körök figyelmét a szociológiára, mely abban az időben szinte ismeretlen és nem művelt tudományág volt Magyarországon, főképp a Spencer-féle irányzathoz csatlakozva – a folyóirat bevezető cikkét maga

Spencer írta – az 1901-ben létrehívott Társadalomtudományi Társaságban tömörítette e problémák iránt érdeklődőket.

A Társaság különböző irányok híveit fogta össze: elnök Pulszky Ágost, a londoni 48-as emigráns Pulszky Ferenc fia volt, aki az angol szociológiát közvetítette Magyarországra, alelnök pedig Pikler Gyula lett. A Társaság rövid fennállása után 1901 szeptemberében Pulszky meghalt, ekkor helyét az elnöki székben az aulikus arisztokrata Andrássy Gyula gróf foglalta el. A Huszadik Századot 1903-ig Gratz Gusztáv konzervatív politikus szerkesztette, majd 1903-tól 1906-ig Kégl János és Somló Bódog voltak a szerkesztői. A Társaság vezetősége, mint az elnök és alelnök személye is jelzi, heterogén volt, e heterogenitást fokozta a tagság vegyes összetétele, – de annak javarésze radikális kispolgár volt és így a különböző irányzatok képviselői között állandóak voltak a súrlódások.

Kiéleződött a helyzet az 1905-ös orosz forradalom hatására, amellyel a tagság zöme rokonszenvezett és ekkor a konzervatív elemek kenyértörésre akarták vinni a dolgot. 1906-ban, miután a konzervatívoknak nem sikerült törekvéseiket a Társaságban érvényre juttatni, a Társaság szétbomlasztására tettek kísérletet, céljukat azonban nem érték el, kénytelenek voltak a Társaságból kivonulni és ekkor Magyar Társadalomtudományi Egyesület néven ellentársaságot létesítettek, melyet nyíltan az uralkodó osztály szolgálatába állítottak, de amely jelentőségre nem tudott szert tenni. Ekkor a Társadalomtudományi Társaság elnöke, Pikler Gyula, alelnöke Szabó Ervin, főtítkára pedig Jászi Oszkár lett, aki átvette a Huszadik Század szerkesztését is.

Pikler nem volt politikus alkat, a radikális irányba terelődött mozgalom hangadója nem is ő, hanem Jászi lett, akinek ebbeli működésére még lesz alkalmunk visszatérni. A reakció részéről ért támadásokat mindazonáltal maga Pikler is nagy szellemi erővel és elmeéles tudományos színvonalon fogta fel és verte vissza. Így katedrájától csak a proletárdiktatúra bukása utáni ellenforradalom fosztotta meg, amikor is 1920-ban nyugdíjazták és ettől fogva visszavonultan a tudománynak élt.

Tudományos tevékenysége, ami legalább is a tárgyköröket illeti, két részre osztható: a jog- és állambölcseletre és szociológiára egyfelől, fiziológiai-pszichológiai kutatásokra másfelől. E tárgykörök nagyjában kronológiai sorrendet is jelentenek, amennyiben pályája elején főleg az első tárgykört érintő kérdések állnak az előtérben – bár ebben az időben is tesz kirándulásokat a pszichológia területére – később azonban szinte kizárólag a lélektani problémák foglalkoztatják.

Bár első megjelent munkája (Ricardo. Jelentősége a közgazdaságtan történetében. Érték és megoszlástana. Nemzetgazdasági Szemle 1885) közgazdaságtani tárgyú, taglalásaiban a jogtörténeti vonatkozások állnak az előtérben, amennyiben Ricardo gazdaságelméletét a német közgazdaságtan történeti iskolájával szembe-síti, mely utóbbit a német jogtörténeti iskola elágazásának tekinti és míg ennek relativisztikus felfogásával ellentétben Ricardo szellemében elismeri a gazdasági és még általánosabban a társadalmi törvényszerűségek egzakt mivoltát, ugyanakkor a jogtörténeti iskola eredményeiből azt szűri le, hogy viszont sem az erkölcsi, sem a jogi normáknak nem lehet abszolút érvényességet tulajdonítani.

„Az állam ellen” (Budapesti Szemle, 1886) c. tanulmányában, mely Spencer „The man versus the state” c. munkájának bírálatát tartalmazza, azt a tradíciót ápolja tovább, amelyet mesterétől Pulszky Ágosttól vett át, akinek révén Spencer szociológiája lett irányadó a Társadalomtudományi Társaságban és ezen keresztül tulajdonképpen az első magyar szociológiai nemzedék számára is. Ennek lényege a mechanisztikus-biológiai beállítottság, melynek korlátai és hátrányai – különösen majd a következetes marxizmus tisztaságának megzavarása tekintetében – lépten-nyomon kiütköztek, ugyanakkor eredménye és érdeme a korábbi metafizikai rendszerek és az örök érvényű észjogi elvek visszaszorítása és a pozitivista iránynak a normatív értéktanokkal szemben való érvényre-juttatása.

A pozitívizmusnak, a természettudományi orientáltságnak a motívumai – és a német „népszellemmel” operáló misztikus romantikának az elvetése – váltak uralkodóvá Pikler első nagyobb sza-

bású „Bevezető a jogbölcseletbe” (Budapest, 1892) c. munkájában is. Ez a szemlélet keltette azt a benyomást, mintha Pikler a filozófia alapkérdését illetőleg materialista álláspontot foglalt volna el. Pikler – legalább egy lábjegyzet erejéig – a téves megítélések elkerülésére szükségesnek tartja leszögezni: „E tan legkevésbé sem foglal magában materializmust. Ezt pedig nem azért jegyzem meg, mert a materializmus (mint mondják) veszedelmes tan úgy a társadalomra nézve, mint arra nézve, aki vallja, hanem azért, mert a materializmus nem igaz és pedig oly szembeötlően nem igaz tan, hogy filozófiai szempontból szégyellnivaló dolog, ha valaki vallja”⁶.

Mondanunk sem kell, hogy Pikler szeme előtt a Büchner–Moleschott-féle vulgáris materializmus lebeg és ha nem is dönt teljes világossággal a lét és tudat elsődlegességének a kérdésében, a természet objektív törvényszerűségét elismeri és nem kételkedik abban sem, hogy a tudomány a még eddig rejtett titkait is képes lesz az emberi ismeretek felhalmozódása során feltárni. Az anyagi világ jelenségeinek egy fajáról aztán azt vallja, hogy annak van nemcsak anyagi, hanem szellemi, illetve tudati – az akkori szóhasználat szerint – eszméleti oldala is és ez nem más, mint az emberi cselekedet. E cselekedetek épp oly szigorú törvényeknek vannak alávetve, mint az anyag egyéb változásai⁷, és ha ezek ismeretében még el is vagyunk maradva, ez nem jelenti azt, hogy a jövő nemzedékek ne juthatnának el „e törvények teljes ismeretéig”⁸.

Az emberi cselekedetek egyik terméke a jog és éppen azért lehetséges a jogról való tudományos megismerés, minthogy az az anyag folytonos változásainak egy neme: „a különböző jogok keletkezését, fenntartását és pusztulását oly eseményeknek kell tekinteni, amelyek ugyanazon törvényszerűséggel állnak be bizonyos okok folytán és ugyanazon törvényszerűséggel idéznek elő bizonyos hatásokat, amily törvényszerűséggel esnek a testek bizonyos körülmények között és amily törvényszerűséggel terjeszti ki a hő az anyagot”⁹. És épp úgy mint a természettudományok, a jog- és államtudomány sem valami befejezett és kész, hanem „valami, aminek terén folyton újabb igazságokat kell felfedezni”¹⁰. Mégis van kü-

lönbség a természettudományok valamint a jog- és államtudomány között. Illetve ez utóbbinak olyan tárgya, illetve ágazata van, amelyre a természettudományokban nem találni analógiát.

Pikler öt ágazatát különbözteti meg a jogtudománynak: a jogtörténet és az összehasonlító jogtudomány a jognak pusztá ismeretetésével, leírásával foglalkozik, – ezek tehát nem különböznek a történelemtől és a földrajztól sem módszereikben, sem célkitűzéseikben. A jogászat, a juris prudentia a jogalkalmazók segédeszköze, a természetjog vagy észjog pedig olyan örök eszméket, normákat tételez, amelyeket ez ágazat hívei, illetve Pikler szerint ez eszmék, normák kieszelői szerint „minden államnak kivétel nélkül minden időközön keresztül állandóan fenn *kellene* tartania”¹¹. Pikler ezt – legalább is tudományosan – lehetetlennek tartja, mert a természetjog azzal az igénnyel lép fel, hogy minden kérdésre vonatkozólag egy bizonyos jogi meggyőződés kizárólagos igazságát bizonyítsa, már pedig a különböző jogmeggyőzések közt olyan eltérések vannak, amelyekben gondolkodás nem dönthet. Ilyen eltérés tapasztalható a végső célokban, az igények elismerésében, a közvetlen különös jogmeggyőzésekben stb.

Ötödik diszciplína aztán Pikler szerint a jogbölcselet, amely a jog tudományos körülményeit állapítja meg és ez azért lehetséges, „mert a világ tényleg törvényszerű, azaz bizonyos tényekkel a világon mindenütt és mindenkor valóban bizonyos más tények járnak együtt”¹². Ezen az alapon a jogbölcseletbe azok a tudományos törvények tartoznak, „amelyekben az összefüggő tényeknek egyike vagy mindketteje valamely jognak vagy jogszabálynak vagy jogi meggyőződésnek létezése”¹³. Vagyis a jogbölcselet a jognak olyan tudománya lenne, mint a természettudomány a természetnek, vagy az élettan az életnek, vagyis „valósággal a jog természettudomány”¹⁴. Ám ezekután azt a meglepő kijelentést teszi, hogy a jogbölcselet tulajdonképpen csak azért bölcselet, filozófia, mert még nem érte el azt a fejlettségi fokot, hogy tudománynak lehetne nevezni.

Bármily erőteljesen harcol is az ellen az előítélet ellen, melyet a közéletben – az állam vezető köreiben és az egyetemi oktatásban

– a jogbölcselete irányában tanúsítanak és száll síkra annak intenzívebb műveléséért és oktatásáért, ezzel az álláspontjával tulajdonképpen az ellenfelek pozícióját támasztja alá: hiszen azt a nézetet nyilvánítja ki, hogy a filozófia a tudománynak csupán kezdetleges formája, előzménye... hacsak hallgatólagosan nem azt akarja mondani, hogy ő magát érzi hivatottnak arra, hogy a jogbölcseletről valóban egzakt tudományt fejlesszen. Ilyesmit olvashatunk ki könyve Előszavából, amelyben hangsúlyozza, hogy ellentétben a szokásokkal, amelyek szerint a Bevezetők a választott tudománynak tárgyát és módszerét, alapeszméit szokták megjelölni, ő „csak *előismereteket* kíván nyújtani... előkészíteni, képessé tenni az olvasót”¹⁵ egy jövőendő, általa kidolgozandó ismeretanyag befogadására. Így hát egy ilyen életprogram első fázisa beváltásaként tekinthetjük „A jog keletkezéséről és fejlődéséről” (Budapest, 1897) c. nagy feltűnést keltő művét – hogy aztán előljáróban is mindjárt jelezzük, hogy ezt az első lépést nem követték a többiek és Pikler külső és belső meghatározó mozzanatok hatása alatt életprogramja megvalósítását más irányban – újabb tudományágban kereste.

„A jog keletkezése és fejlődése” kétféle elméleti forrásból táplálkozik: az egyik az angol pozitivizmus – nevezetesen, bár kritikával, fenntartásokkal Herbert Spencer szociológiája –, a másik a magyar hagyományos jogbölcselet, amelynek feudális vonásait azonban elutasítja, a feltörekvő magyar polgárság érdekeit kifejező módon azt racionalizálja, átszővi az angol társadalomtudomány gondolatmenetével, különösen a fejlődéstan elemeivel és liberalizmusával. Így keletkezik – elutasítva a német történeti iskolának, elsősorban a reakciós Stahl-nak az elméletét, amely szerint a jogalkotás „öntudatlanul, ösztönszerűleg” történik, arra az embereket „hajlam, ösztön, jogérzet, szellem, népszellem, néptudat” viszi rá¹⁶ – célszerűségi és belátásos jogszociológiája, amelynek alapvető tétele, hogy a társadalom fejlődésének motorja az ember öntudatos cselekvése, ennek megfelelőképpen tehát a társadalom fejlődésének magyarázata is az ember öntudatos cselekvésében keresendő.

A társadalom nem egyéb, mint olyan szervezet – organizmus –, amelynek keretén belül a társadalmat alkotó egyedek szükségletei-

ket kielégítik és e szükséglet kielégítési folyamatban céltudatosan veszik igénybe azokat az eszközöket, amelyeket a cél elérésére, a szükségletek kielégítésére a legalkalmasabbnak ismernek fel. Magának a társadalomnak a szerkezete is olyan, illetve olyannak kell lennie, hogy a lehető legtöbb ember a lehető legnagyobb boldogságot találja meg általa, – amikoris azonban nem a „legtöbbön”, hanem „a legnagyobbon” van a hangsúly, hiszen még a születés-szabályozás előtt sem zárkózik el az utóbbi érdekében: „Az emberek igazságossági kötelessége előzetesen minden eszközzel arra hatni, hogy az emberek oly számban – sem kisebbben, sem nagyobbban – jöjjenek a világra, amely szám a létező gazdasági műveltség mellett a lehető legnagyobb emberi boldogságot biztosítja”¹⁷ – és e szerkezeten belül ennek a célnak a szolgálatában alkotja meg a jogot, erkölcsöt, tudományt és művészetet is. „Az államot – írja – az emberek azért alakították, mert belátták, hogy rendezett összeműködés által mindenféle szükségleteiket jobban elégíthetik ki, elsősorban pedig jobban védekezhetnek támadók ellen. Az állami hatalmat azért teremtték meg és bízták egyesre vagy többekre, mert szükségesnek találták, hogy valaki az állami rendet, ha kell, erő alkalmazásával is fenntartsa. A büntetést azért hozták be az emberek, mert látták, hogy az elrettentvén, javítván, ártalmatlanná tevén, irtván, a büntettek meggátlására alkalmas”¹⁸.

A belátásos felfogás mélyén tehát az a meggyőződés él, hogy az embernek az a lelkiállapota, amely a jogot létrehozza, minden népnél egyenlő, hiszen mindenkinek az a törekvése, hogy szükségleteit kielégítse, életét biztosítsa, ez a közös igyekezet tehát nagyjában hasonló intézmények létrehozatalának a forrásává válik. Amennyiben az intézmények mégis valamennyire különbözők, az abból származik, hogy egyik nép jobban, a másik kevésbé jól találta meg a kellő eszközöket, vagy abból, hogy egyik más körülmények között élt, mint a másik. Amit tehát a történelmi iskola oknak, forrásnak tekint, pl. a nemzeti érzést, az ellenkezőleg következő, e más körülmények eredménye és aszerint értékelendő, mennyiben járul hozzá a szükségletek célszerű kielégítéséhez.

Hasonlóképpen vagyunk a szabadságjogok „velünkszületettsé-

gével”, amelyek kétségbevonják az államnak a meggyőződésekbe való beavatkozásának, korlátozásának a jogát, holott az állam joga éppen a szabadságjogok ama szükséges mértékének a garanciája, amely a szükségletek kielégítését a legcélszerűbb módon biztosítja. Hogy e szükségletek közül melyek az elemiek – táplálkozás, egészség, az élet mennél hosszabb volta stb. – az nem lehet vita tárgya, a továbbiak, az élet kényelme, szépsége utáni vágy azonban, hogy hogyan elégíttetik ki, az nem annyira a körülményektől, mint inkább az emberek ismereteitől függ¹⁹, vagyis „magasabbrendű cselekvési módjaink – bármiképpen keletkeztek régen is – belátás-szerűen fejlődtek tova”²⁰. Így az emberek „épp úgy szükségleteik kielégítése szempontjából, tudatosan alkotják a családot, a nemzetséget, a törzset, a nemzetet, mint egy részvénytársaságot, egy szórakozási klubot vagy egy kereskedelmi karavánt, azok épp úgy mesterséges alkotások, mint ezek”²¹.

Ami pedig a jog fejlődését illeti, a jog területén végrehajtott változások épp úgy az ismeretek gyarapodására vezethetők vissza, mint általában a társadalmi összefűködés jobb intézményeinek kialakítása. Ez magában foglalja aztán a korlátozások szükségességét is, mert – eltekintve az emberek tökéletlenségétől – a belátás igazolja, hogy „a központiilag szervezett együttműködés sokkal eredményesebb, mint a szabad egyéni működés, amaz összefűködés pedig bizonyos kényszert követel”²².

Pikler elméletére heves reagálás volt a válasz. A polémiákon azonban könnyű átlátni: nem arról volt szó, hogy Pikler belátásos elmélete racionális jellegén maga is lazít, amikor azt állítja, hogy igaz ugyan, hogy „bizonyos cselekedetek belátás folytán jönnek létre, de mérvük, kiterjedésük, további kifejlődésük nem felel meg a belátásnak, független attól, hogy avval ellentétes, mert a belátás gyöngye arra, hogy őket szabályozza”²³ és egy-egy fejezetet szentel annak, hogy a belátást visszavezesse elemibb tényekre²⁴, és felmutassa a belátásos elmélet korlátait²⁵, sőt odáig megy, hogy állítja: az emberek belátásosan cselekedhetnek anélkül is, hogy arról tudnának. Egyszóval nem az hívta ki maga ellen a kritikát, hogy Pikler munka közben maga is rájön, az emberi cselekvés motívumai kö-

zött nem csak értelmiek, hanem emocionálisak, sőt tudattalanok is lehetnek, hanem az állítólagos „szent eszmék”, mint szabadság, hazafiság, vallásosság stb. mögött meghúzódó önös érdekek felmutatása és leleplezésszámba menő kidolgozása olyan fogalmaknak, mint a szociális kérdést eltakaró nemzet, nép, család, vagy a nemzeti elzárkózással szembeállított világpiac és a nemzetköziség haladó mivoltának a hangsúlyozása.

Még a „fontolva haladó” körök sem látták meg Pikler elméletében a magyar polgárság társadalmi igényének a kifejeződését, amelynek objektív érdeke lett volna, hogy leszámoljon a feudális maradványokkal és megszüntesse – szabad fejlődése biztosítására – ezekkel a maradványokkal való összeszövődöttségét. Arról már nem is szólva, hogy ebben a szociális eudemonizmusban, mely a pikleri elmélet lényegét alkotja, támaszt és érveket találhatott volna a feltörekvő szocializmussal szemben. Ellenkezőleg, szocialistasággal, kommunistasággal, materializmussal, ateizmussal stb. vádolták és nem látták meg elvakultságukban, hogy Pikler pszichologista állam- és jogelmélete végül is idealizmus és éles bírálatban, visszautasításban részesíti a történelmi materializmust. Szerinte ugyanis ez a felfogás elhanyagolja a nemzetgazdasági szükségleteknek az intézményekre való befolyását vagy pl. a nemi szükségletet vagy éppen a tudásvágy befolyását; de figyelmen kívül hagyja azoknak az ismereteknek a hatását is, amelyek Pikler szerint kívül esnek a termelési mód fogalmán, mint pl. az orvosi vagy lélektani vagy hadviselési ismeretek hatását. Pikler szerint a történelmi materializmus annak sem tudja magyarázatát adni, miért keletkeznek ideologikus lélekállapotok, általában pedig a társadalom életét, funkcióit, alakulását, fejlődését úgy igyekszik megállapítani, hogy nem veszi számításba az ember lelki életét, idegrendszere működését.

Amit aztán Pikler hiányol a történelmi materializmusnál, azt igyekszik beépíteni jog- és államtanába, sőt általában egész társadalomelméletébe. Amikor magát az egész társadalmat lélektani folyamatok eredményének tekinti, ezzel olyan útra tér, amely további életpályájának alapvető motívumait szolgáltatja. A lelki fo-

lyamatok jelenségénél ugyanis nem állhatna meg, csak akkor, ha elismeri, hogy e jelenségek mögött egy szubsztanciális lélek húzódik meg, amelynek jelenségeiről van szó. Ez azonban pusztán tautológia lenne és ha más létsíkban is, de ugyanolyan szinten mozogna, mint a természetjog képviselői, akik a jogi jelenségeket egy abszolút létezőre – természetre, észre vagy istenségre – vezetik vissza. A korabeli lélektan szaktudományi vívmányok alapján tehát a léleknél, mint szubsztanciánál nem állhat meg, hanem tovább kell hátrálnia és feltenni azt a kérdést, van-e valami, és ha igen, mi van a lelki jelenségek mögött?

A fiziológiai lélektan segítségével aztán a válasz úgy hangzik, hogy a lelki jelenségek idegfolyamatok és ezzel szétárul előtte az egész tudományos komplexum, amely további kutatásait betölti. Ez a fiziológiai-pszichológiai korszak, amely Pikler tudományos pályájának második szakaszát jelenti, nem minden előzmény nélkül való, hiszen már 1890-ben, tehát jogbölcseleti főművei előtt kísérletet tesz „Az objektív létben való hit lélektana” c. tanulmányában (mely 1891-ben angolul is megjelent és szakkörök figyelmét fel is keltette) annak a kérdésnek a megválaszolására, milyen alapon keletkezik bennünk az a képesség, hogy valamely tárgyat, eseményt, jelenséget valóságosnak vagy nem-valóságosnak és ezen belül lehetségesnek vagy látszatnak tartunk.

E fiatalkori kísérlet tanúságot tesz arról, hogy érdeklődési körébe tartozott nemcsak a pozitivizmus „klasszikus” iskolája, Comte és Spencer filozófiája, hanem a pozitivizmus második iskolájának, az empiriokriticizmusnak néhány évvel korábban megjelent irányt adó művei is felkeltették a figyelmét, mint Ernst Machnak a „Beiträge zur Analyse der Empfindungen” (1886) és Richard Avenariusnak „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung (1876), mely művek és az ezeket követők azután a filozófiai diszkussziók középpontjába kerültek.

Pikler az objektív létnek ilyen empirio-kriticista szellemű magyarázatát igyekszik adni és annak kritériumát a „megjeleníthetőségben” látja, amin azt érti, hogy mindazt, amit közvetve vagy köz-

vetlenül meg tudunk jeleníteni, tudatunk számára „prezentálni”, azt objektíve létezőnek kell felfognunk. Ezt a kritériumot kiterjeszthetjük olyan problematikus jelenségekre is, mint a tér és az idő – és ha túlzásnak kell is tartanunk Pikler Endre megállapítását, hogy Pikler Gyula „magáévá téve a Tér és az Idő szemléleti formáinak az angol empirista ismeretelmélet körében hagyományos szenzualista fogalmazását, bizonyos mértékig a Tér és Idő relativitási elméletének útjait is egyengette”²⁶ – annyi érdemét elismerhetjük, hogy a tér-időnek kanti szubjektív idealista felfogásával és a vulgáris materializmus által ajánlott megoldással szemben újabb alternatívát vetett fel, éspedig a tapasztalati lélektan nyújtotta lehetőséget.

E preludium után aztán – különösen az 1900-ban megjelent „Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens” c. határozottan a lélektan felé való fordulása óta – végigkísérhetjük Piklernek e területen végbement fejlődését is, melyet a mechanisztikus felfogástól a vitalisztikus felé való közeledésként jellemezhetünk. A Grundgesetz az idegfiziológia központi problémájának, a reflextüneteknek a szaktudományi taglalásán túlmenően azzal a jelentőséggel bír, hogy az asszociációs pszichológia eredményeit összhangba igyekszik hozni Lamarck és Darwin elméletével, mondván, hogy az idegreflexek célszerű kialakulása lényegében a természetes kiválasztódás, azaz az életképesebb változatok megmaradása, vagyis végeredményben a létért való küzdelem, illetve a létfeltételekhez való alkalmazkodás motívumaira vezethető vissza.

Ez általános, filozófiai jellegű vonás mellett a mi szempontunkból háttérbe szorulnak azok a szakpszichológiai megállapítások, amelyek abban az időben újszerűeknek hatottak, de amelyek e szaktudomány területén részben további finomításon, differenciáláson mentek keresztül, részben pedig a kutatás túlhaladt rajtuk. Így figyelemreméltó felismerése, hogy „a pszichológiai élet nem abban áll – miként a régebbi, asszociációs, különösen az angol pszichológia feltételezte –, hogy külső benyomások, érzetek a passzív alanyra záporoznak és hogy a gondolkodás nem ama benyomások pusztá egymásrahatása, kapcsolatai és kölcsönös akadályoztatásai által

jön létre, hogy inkább ama benyomások mindenkor már egy aktív, kiválasztó, össszekötő és akadályozó személyiséget előtalálnak”²⁷ – de arra a kérdésre, hogy mi ennek az aktív személyiségnek a lényege, hiányzik a válasz, illetve ezt a választ már nem abban a közegeben keresi, amelyben egész problematikája mozog, hanem a transzcendensben.

Más oldalról viszont a pszichológiai mechanizmus célszerűsége irányuló, Spencer alapján az öröm, életerősítő, a fájdalom gyengítő, mozgását megelőző fázisait „prepsychikai, ante-mentális, fiziológiai, vegetatív neutrális mozgásban”²⁸ véli megtalálni, ami tehát elvben ellentmond minden tapasztalaton túlinak, még ha feltáratlan, ismeretlen területről van is szó. Sőt, erre a neutrális mozgásra vezeti vissza nemcsak az emóciókat, hanem – áttételeken keresztül – magát a gondolkodást is, melynek eredményeként létrejön aztán „egy bizonyos extravegetatív hysteretikus mozgás, az igazság tudata”²⁹. Ám ugyanakkor, amikor megállapítja, hogy az igazságban kicsúcsosodó gondolkodásnak lényegileg ugyanaz a folyamat felel meg, amely a célszerű mozgásokat is kiválasztja és „amit mi a tudat mögött egzisztáló »léleknek« nevezünk, csak egy másik név, a testi vegetatív mozgás számára”³⁰ – ugyanakkor nem elégíti ki a hagyományos asszociációs pszichológia álláspontja, amely a gondolkodás folyamatát időbeli tudatállapotokból, illetve mozgásokból magyarázza, hanem felteszi, hogy a gondolkodásfolyamatban ezen kívül még egy „irányító erő” („richtende Kraft”) is hat³¹, ha ennek természetéről újból nem is tud közelebbit mondani.

Későbbi munkáiban azután – bármennyire hangsúlyozza is a fiziológiai alapokat – kutatásai megmaradtak a szubjektív pszichológiai jelenségek szférájában és ezekben keresi a törvényszerűségeket, így „A lélektan alapelvei: az élmény megmaradása és ellentétessége” (Budapest, 1909) c. munkájában, de ennek népszerű összefoglalásában, „A lelki élet alaptörvényeiben” (Budapest, 1910) is; az eddigi pszichológiákkal szemben, amelyek az élmények két fajtájára, az észrevételre és emlékezésre építenek, egy harmadik osztályt is felvesz, amely „a jövőre vonatkozó meggyőződés” alapjául szolgál és ezeket „várásoknak” nevezi el.³² E várásoknak – melyek

leginkább a hagyományos pszichológiák által használatos „következtetésekhez” állnak legközelebb – két csoportját különbözteti meg: a biztosvárásokat és a lehetőségvárásokat. E csoportosítás – és elemzésük – eléggé önkényesnek hat, ezért részletezésüket elhagyjuk; ami számunkra – és a továbbiak számára – fontos, az a tétele, amelyet így formuláz: „várás és ellentétes várás mindig együtt jár”³³, amit azután „A lelkiélet alaptörvényeiben” sokkal általánosabban fogalmaz és e két „alaptörvényhez” jut: 1. „Mindent, amit ismerünk, korlátlanul várunk”. 2. „Mindennek, amit ismerünk, az ellenkezőjét is ismerjük és ezt is korlátlanul várjuk és a tapasztalat vagy az észlelet csak legyőzi, elnyomja az egyiknek vagy a másiknak a várását”³⁴.

Az emlékezethez kapcsolódó képzet-felfogása is különbözik a hagyományos pszichológia álláspontjától, mely a képzetet halványabbnak, szegényebbnek, holtabbnak tanítja az érzetnél. Pikler szerint ellenkezőleg „a képzet az élménynek nem tökéletlen maradvéka, reziduuma, nem kevesebb valami annál, nem beau reste, hanem több annál, az egész élmény, de egy másik élménytől legyőzötten, paralizáltan”³⁵. Az élmény megmaradása és ellentétessége, mint egymástól elválaszthatatlan bázis lesz azután a magasabb lelki élet jelenségeinek alapja; így a feltételes ítéleté, a kívánsáé, a jó érzésé”, amelyen összefoglalóan az öröm és fájdalom különböző fajtáit és fokozatait érti³⁶, a cselekvést pedig, mint ennek az alapnak a következményét fogja fel.

„A lelki élet alaptörvényei”-ben aztán a cselekvés lélektanát tovább vezeti és abban a kérdésben, hogy egymással ellentétes cselekvési lehetőségek közül melyiket végezzük el, ismét túlhaladja a pszichológia mechanikus nézetét, amely az erősebb – külső vagy belső – motívumnak adja a döntés jogát, azon a véleményen van, hogy az *érték* játssza az elhatározó szerepet, anélkül azonban, hogy felvetné az érték mibenlétének általános problémáját és megelégszik a spenceri gondolkörben maradással, mely az öröm-fájdalom biológiai-fiziológiai-pszichológiai szerepét emeli ki. „A legnagyobb érték tudatától kísért cselekvés nagyobb vidámsággal és vígabb testi étellel jár, mint amilyenl járna a kevésbé értékesnek tudott

cselekvés” – állapítja meg³⁷, és az a körülmény, hogy nem tisztázza: valamely cselekvés azért okoz „vidámságot”, mert értékes, vagy azért értékes, mert vidámságot okoz, beleillik általános felfogásába, amely szerint lelki élményeink egyik sajátossága az, hogy „körbenforgunk”³⁸.

Azt az átmenetet, amely Pikler további pályafutását jellemzi, két tekintetben is jelzi „A lelkiélet alaptörvényei” kötetben megjelent másik tanulmánya: „Az eszmélet helye a természetben”. Az átmenetiség egyik iránya a mechanisztikus felfogástól a vitalisztikus felé viszi, a másik pedig a spekulatív módszertől a kísérleti pszichológia felé. Ami az elsőt illeti, frazeológiája – amely tele van az újat keresés nyomaival – nem egy ízben tápot ad annak az alapjában véve tévhitnek, mintha Pikler álláspontja mechanisztikus materialista lenne: a mélyebb elemzés ugyanis azt eredményezi, hogy Pikler ebben a tanulmányában sokkal inkább a pszichofizikai paralelizmust vallja.

Nemcsak azért állítjuk ezt, mert munkája első részében a lelki jelenségek biológiai-fizikai alapjait mutatja be, másik részében pedig „ugyanazt a dolgot az ellenkező oldalról”³⁹, azaz a mechanika jelenségeit szembesíti a lelki jelenségekkel, hanem azért is, mert e párhuzamosságot egyes részletkérdésekben is igyekszik felmutatni. „Midőn a mechanika – írja – a természeti történetben kettősséget állapít meg: tendenciákat az egyik oldalon, ellenállást, szabadságot és teljesülést a másik oldalon, oly kettősséget állapít meg, mely a szubjektum és objektum, képzet és megismerés, kérdés és megismerés kettősségével analóg. És a tendenciák teljesülésében ott van az önfenntartás, az önmagával azonosnak maradás, mely egy eszmélet szubjektumára nézve jellemző”⁴⁰. És folytatva az analógiák hosszú sorát, – lábjegyzetben szükségesnek tartja még hozzátenni: „E párhuzam ellen talán azt hozza fel valaki, hogy a mechanika e tendenciákat nem ilyen aktív, dinamikus értelemben fogja fel . . . de nekem úgy tetszik, hogy . . . a mechanika nem jutott volna tételeihez, ha nem észlelnénk nyomásérzékünkkel mozgástendenciákat a természetben”⁴¹.

A paralelizmuson túl azonban mozzanatokot találunk a „pan-

pszichizmus” felé való tendálásra, ha ezt a kifejezést „határozatlannak” minősíti is⁴² – viszont kísérti, hogy felállítsa „az egyetemes eszmélet hipotézisét”⁴³ és határozottabban tételezi, hogy „a pszichikus vagy animisztikus elem a természettudományban nem valami mellékes, kiküszöbölhető dolog”⁴⁴.

Felerősödött jelentkezik mindkét tendencia e késői periódusának főművében, a „Sinnesphysiologische Untersuchungen”-ben (Leipzig, 1917). A kísérleti résszel nem foglalkozunk, hiszen az az általa végzett experimentumoknak csupán részletes és ábrákkal bőven illusztrált leírása, amelyekből nem annyira általános törvényszerűségeket alakít ki, mint inkább a vele ellentétes nézetű pszichológusok álláspontját igyekszik cáfolni vagy gyöngíteni. Ami elvi kérdés, az főleg a mechanisztikus maradványok kiküszöbölését és a vitalista vonások előtérbe kerülését érinti.

Igy csak látszólag fiziológiai probléma – alapjában véve metafizikai princípium – az a tétele, hogy „az ébrenlétre való vágy megvan az emberben éppúgy, mint az étel, ital és a nemi élet iránti vágy”⁴⁵, vagyis a lelki élet rendező elve, a tudat előfeltétele a spontán ébrenléti ösztön, a táplálkozás, nemi és alvási ösztön analógiájára”⁴⁶. Ez az ébrenléti ösztön azonban döntőbb és általánosabb, mint a többi felsorolt, mert az alvó szervezetében is működik, gyorsapszik, tehát szunnyadó állapotban is létezik és csupán tudatossá válik felébredéskor. „A tevékenység, az érzékelés, gondolkodás, érzés, akarás csak olyan feltételek között működik, hogy a spontán autochton ébrenlét (»Wachrigkeit«) jelen van, mint ennek a spontán ébrenlétnek a hatása.”⁴⁷ Pikler Endre ezt a Wachrigkeit fogalmat egyenesen Bergson Élan vital-fogalmával rokonítja⁴⁸, és ezzel nemcsak Pikler vitalista tendenciáinak ad határozottabb profilt, hanem, mivel a Wachrigkeit a tudat homogenitását is implicite tartalmazza, ez egyben szembefordítása a lélektani atomizmussal, amely a tudatot tudatelemekből összetevődőnek állítja be.

A Spencer-féle egyensúlyelmélet lecsapódását – és nem dialektikus vonásokat – kell látnunk Piklernek az érzékelésre vonatkozó elméletében is, mely szakít a hagyományos pszichológiának azzal a felfogásával, hogy a külső inger hat érzékszerveinkre, ezek aztán

tovább viszik az ingerületet a központi idegrendszer felé, ahol végül is érzet lesz belőle. A különbség az, hogy e felfogás szerint az érzékelés passzív jelenség, míg Pikler – kísérletileg is – azt bizonyítja, hogy az ingerekre a szervezet aktív öntevékenységgel válaszol, amennyiben ezeket az ingereket, melyek mintegy támadólag lépnek fel, kivédeni igyekszik és ezzel a két erő között egyensúly keletkezik. Ennek eredménye azután az érzékelés.

További finomítás a „különbözeti észrevétel”, amellyel tagadja azt, hogy a különböző intenzitású vagy módosulatú észrevételek megkülönböztetése, illetve összehasonlítása már gondolati tevékenység lenne, – Pikler szerint mindez még az érzéki észrevétel szférájába tartozik. Ugyancsak új vonás Piklernél, hogy az észre nem vételt is aktív lélektani funkciónak tekinti és ezzel, mint Pikler Endre megjegyzi, „úttörőjévé vált egy nagyon is elhanyagolt fogalom, a »semmi« filozófiájának”⁴⁹.

Ugyancsak Pikler Endre számol be a közélettől visszavonult Pikler életének utolsó két évtizedében végzett munkásságának – publikálására már csak a Zeitschrift für Psychologie-ban vagy egyáltalán nem került – eredményeiről, melyek a Sinnesphysiologische Untersuchungen-ben már érintett „Anpassungstheorie” részletesebb kidolgozását és kísérletezéseit foglalják magukba. Ennek lényege, hogy „az érzékelés nem a szervezet ingereltetését, hanem a külvilághoz való spontán alkalmazkodási funkcióját képviseli”⁵⁰. Ezzel kapcsolatban merül fel az élet célszerűségének, a vitális értéknek a fogalma, amely visszacsatolódik Pikler elhagyott témaköréhez, a társadalomelmélethez, amennyiben a célszerűségi belátás keretét ugyan továbbra is fenntartja, de szerepet tulajdonít a társadalom fejlődésében a tudattalan, ösztönös vitális értékmozzanatoknak is.

Nehéz felmérni azt a pluszt, amelyet Pikler a szakpszichológiában hozott, hiszen oly viharos volt az elmúlt fél évszázadban a lélektan tudományának általános fejlődése, hogy az egyes előrelépések vagy részeredmények nevekhez alig fűzhetők, és eltűnnek a vívmányok tömkelegében. Pikler jelentősége – még akkor is, ha elmélete problematikus – abban a szociológiai funkcióban van, amelyet jogbölcseletével a feudális eszmék és intézmények elleni küzdelmé-

ben a modern polgári elméletek számára biztosított kapunyitásban betöltött.

De érdekes tanulságok is levonhatók pályafutásából: a társadalmi kérdésekben eljutott Magyarország fejlődésében szükségszerűen adódó keresztúthoz: Amikor konfliktusba keveredett a „hivatalos” tudományos felfogással – a híressé vált, 1907-ben Pécsen tartott Szabadtanítási Kongresszuson, amelyen nemcsak a teológus-metafizikai szemlélet képviselői (Prohászka Ottokár, Giesswein Sándor, Vass József), hanem a „haladó” szellemű Alexander Bernát és Marczali Henrik is ellene fordult – látnia kellett, hogy immár nem csupán elméleti felfogások összeütközéséről, hanem a társadalmi erők összeütközésének eszmei lecsapódásáról van szó, röviden arról, amit teoretikusan nem volt hajlandó elismerni a társadalom mozgásának motívuma gyanánt, de amit ellenfelei nagyon is gyakorlatilag alkalmaztak vele szemben: az osztályharcról, amelyet ő a maga részéről „a kizsákmányoló, a bizonyos társadalmi csoportokat kihasználó jogszabályokat a jogfejlődés kivételes eseteinek” tekint⁵¹.

Pikler belátja, hogy vagy az uralkodó osztály álláspontját kell magáévá tennie, vagy pedig vállalnia kell a vádat, amellyel illetik, hogy szocialista, kommunista, materialista stb., azaz a feltörekvő proletariátus osztálytalajára kell helyezkednie, magáévá tenni a történelmi materializmust, a marxizmust. De Pikler a harmadik utat keresi, – ezt azonban társadalmi elméletekben nem találhatja meg. És így nem véletlen, nem is meghátrálás, hanem következetesség letérése a szociológia útjáról a pszichológia felé. Mert ha a szociális eudemonizmus megvalósulását valaki nem a szocializmustól, azaz a külső társadalmi rendszer struktúraváltozásától várja, akkor kénytelen tételezni a belső megújódást, a befelé forduló ember lelki struktúraváltozását. És ezzel a szociológiából társadalmi-, nép- vagy tömeglélektan lesz, sőt egyéni lélektan, mert hiszen ezen a síkon a társadalmi jelenségek egyéni akaratok eredői, – Piklernél pedig ezen az úton továbbmenve: racionális szociológiából ismeretlen és megismerhetetlen lélektani erők „tudománya”, az öntudatlan pszichológiája, vitalista irracionalizmus lesz.

A két alapvető osztály közt ingadozva, idegen területen keresve a harmadik utat, mérlegre téve életművét és a közvéleményre gyakorolt hatását is, nem nehéz belátni, hogy a reakció elleni fordulása mégis erőteljesebb, mint a marxizmussal való szembenállása. Ezzel magyarázható, hogy pozitív befolyása a haladó értelmiségre túlélte saját belső meghasonlását.

2. Szociológia mint alkalmazott lélektan

Az a feszültség, amely Piklert a közélettől való visszavonulásra és a társadalom kérdése helyett a belvilág problémáival, fiziológiai és pszichológiai részlet-szakkérdésekkel való foglalkozásra, magába húzódásra és csöndes meditációra készítette, tanítványánál és társánál, a huszadik század eleji magyar jogszociológia másik jelentős művelőjénél, *Somló Bódognál* (1873–1920) tragikus összeomlásra vezetett.

Somló Kolozsváron, Lipcsében és Heidelbergben végezte egyetemi tanulmányait, s 25 éves korában Kolozsváron magántanári képesítést szerzett. Egy évre rá, 1899-ben a nagyváradi jogakadémiára nevezték ki tanárnak. 1905-től 1918-ig a kolozsvári, 1918–19-ben pedig a budapesti egyetemen működött, mint professzor. Pikler követőjeként részt vett a Huszadik Század c. folyóirat szerkesztésében, majd a Társadalomtudományi Társaság megalapításában, melynek egyik titkára is lett. Ebben az időben a nagyváradi jogakadémián tanított és tanártársai – kivéve Ágoston Pétert és Magyar Zoltánt – a közoktatásügyi miniszterhez fordultak, hogy Somlót távolítsák el az akadémiáról „monarchia- és vallásellenes” magatartása miatt. Az ügyről tudomást szerzett az akkor a Nagyváradi Naplónál újságíróskodó fiatal Ady Endre, aki a lap 1903. szeptember 17-i számában írt cikkében élesen megtámadta a denúciánsokat. Az ügyből országos botrány támadt és a külföldi értelmiségiek is tiltakoztak az üldözés ellen. Ennek tulajdonítható, hogy Somló megmaradhatott az akadémián, két évre rá pedig fi-

gyelemreméltó tudományos munkássága révén kinevezték tanárnak a kolozsvári egyetemre.⁵²

Somló távol a fővárostól, ennek ellenére tevékeny részt vett a Társadalomtudományi Társaság mozgalmában; így 1904-ben Budapest után vidéken elsőnek Nagyváradon indított a Társaság munkástanfolyamot, melyet Somló vezetett és az előadók közt szerepelt Ágoston Péter, Bíró Lajos és mások is, akik később szintén országos hírnévre tettek szert. 1906-ban legálisan is megalakult a Társadalomtudományok Szabadiskolája, melynek elnöke Somló Bódog, igazgatója pedig Jászi Oszkár lett és – mint korábban Piklerrel kapcsolatban már említettük – az 1906-os év fordulatot, és pedig balra orientálódást jelentett a Társadalomtudományi Társaság életében és ebben nem kis része volt Somló működésének is, attól kezdve, hogy a Társaság egyik alelnökévé választották.

E biográfiai adatok felsorakoztatására szükség volt, azért, hogy lássuk, honnan, milyen előzményekkel jutott nem sokkal azután Somló olyan fordulóponthoz, amelynek során igazi ovidiusi „dux et comes”-ével, Pikler Gyulával is áldatlan vitába keveredett, majd fokozatosan visszavonult a közszerepléstől és közeledett egykori ellenfelei felé. Ezt a „fejlődést” részletesen bemutatjuk írásain keresztül, most csupán életének további alakulása motiválására említjük meg, hogy szemben állt a történelmi materializmussal, és mint Szabó Imre talán kissé túlzó szavakkal írja, „a polgári radikalizmus képviselőjéből, a Társadalomtudományi Társaság titkárából, mind reakciósabb világnézetű, a hatalomnak udvarló katedra-tudós lett, aki természetesen szembefordult nemcsak a proletárdiktatúrával, de még az 1918-as októberi forradalommal is... és még arra sem vállalkozott, hogy 1919 januárjában alelnöke legyen a Magyar Jogász Egyletnek”⁵³.

Nos, e „férfiasan szilárd magatartását”, ahogyan tanítványa és későbbi tanártársa és életrajzírója, Moór Gyula aposztrofálja⁵⁴, a proletárdiktatúra bukása utáni ellenforradalmi rendszer azzal honorálta, hogy elfeledte „származási hibáit” és nemcsak egyetemi katedráját hagyta meg neki, hanem egyébként is különleges elbánásban részesítette. S mindezt a siófoki és orgoványi „hősoktól”, a

vérgőzős Horthy-rezsimtől kellett megkapnia. „Az a tudat, hogy ezt a munkásgyilkos uralmi rendszert védte a forradalommal szemben, végül öngyilkosságba kergette: a magyar kispolgárság szimbólumaként előbb erkölcsileg, majd fizikailag is megsemmisítette az a történelmi helyzet, hogy nem tudott a proletariátussal sem elméletileg, sem gyakorlatilag egységfrontba lépni”⁵⁵.

Moór Gyula fentemlített monográfiájában azt írja, hogy Somló „életének utolsó percéig fejlődött”⁵⁶. Nos, azt a fejlődést csinálta végig Somló saját személyében, amely egyébként egész nemzedékére volt jellemző és amellyel e korszak egy filozófuscsoportját e fejezetben összefoglalni igyekszünk a pozitivizmustól a neokantianizmusig. Spencer és Pikler hatása érezhető első figyelemreméltó tanulmányában, „Törvényszerűség a szociológiában” (Budapest, 1898), melynek alapvető eszméje, hogy a társadalmi jelenségeket létrehozó tényezők az emberi szervezetben adódtak, azaz pszichológiaiak, tehát a szociológiai jelenségek mellett lélektani rugókat kell keresni. „Másszóval a szociológia nem a lélektan felett, nem azon kívül áll, hanem a lélektanon belül van – csak alkalmazott lélektan”⁵⁷. Így a pszichológia által megállapított törvényszerűségek a döntőek, azaz kifejezetten speciális szociológiai törvények nincsenek.

E két motívumhoz – a pszichológia (Pikler) és a törvények tagadása (pozitivizmus) – harmadikként járult Pikler „belátásos elmélete”, melyet Somló szintén magáévá tesz és következő művében (A nemzetközi jog bölcséletének alapelvei, Budapest, 1898), a nemzetközi jogra igyekszik alkalmazni. Ennek szellemében állítja fel tételét, mely szerint: „a nemzetközi jog fejlődése nem érzelmek és jogelméletek, hanem célszerűségi belátás produktuma”⁵⁸. S hogy mestere álláspontjának alárendeli a magáét, tulajdonképpen kritika nélkül – hogy aztán később annál élesebben bírálja őt is, és az igazság kedvéért tegyük hozzá: saját magát is –, az nemcsak azt mutatja, hogy mestere elveinek egy általa nem taglalt területre való alkalmazását végzi el, hanem – jeléül annak, hogy saját álláspontja tulajdonképpen még nincs – kész nyersanyagot gyűjteni mestere álláspontjának alátámasztására, illetve illusztrálására. Ez

történik ugyanis Piklerrel együtt írt munkájában, a „Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie. Von Dr. Julius Pikler und dr. Felix Somló (Berlin, 1899), melyben Pikler azt fejtegeti, hogy a primitív népek totemizmusában nincs semmi mágikus, irracionális, mert a totem semmi egyéb, mint írásjel, a képírásból származik, tehát a célszerűségi belátás terméke és közvetlen gyakorlati célokat szolgál. E tétel megvilágítására próbál Somló etnológiai anyagot, induktív bizonyítékokat szerezni.

E tanítványi gesztus mutatkozik a Stampfel-féle Tudományos Zsebkönyvtár sorozatában megjelentetett ismeretterjesztő műveiben is, melyek az Etikában (59. sz. 1900. Budapest), a Szociológiában (79. sz. 1901. Budapest), kifejezetten Spencer „Principles of ethics” és „Principles of sociology” c. munkáinak rövid népszerű ismertetését tartalmazzák és ugyanezen gyűjteményben közzétett „Jogbölcselet” (75. sz. Budapest, 1901.) c. munkája sem kíván más lenni, mint „a Spencer-féle individualizmus, a történelmi materializmus, a Pikler-féle jogbölcselet és az olasz kriminológusok főbb tanainak” összefoglalása⁵⁹, hozzátéve a nemzetközi jog taglalásában saját könyvének „A nemzetközi jog bölcseletének alapelvei” eszmemenetét. Önálló kritikai állásfoglalást és mestereitől eltérő saját nézeteinek kifejtését először részletezve „Állami beavatkozás és individualizmus” (Budapest, 1905.) c. művében találjuk, amelyben egyik oldalról Spencer túlzott individualizmusát, másik oldalról pedig a modern szocializmus által az állam szerepének tulajdonított túlzott jelentőséget veszi bírálat alá.

Spencer azon az alapon ítél el minden állami beavatkozást, hogy az akadályozza a természetes kiválasztás törvényének szabad érvényesülését. Somló tehát könyve egyik feladatának annak megvizsgálását tekinti, hogy mi a valódi összefüggés az állami beavatkozás és a természetes kiválasztás között és e célból nemcsak Spencer elméletét, hanem a lamarckizmus, darwinizmus és weismannizmus álláspontját is figyelembe veszi. Beleütközik azokba a tanokba is, amelyek szerint „a természetes kiválasztásra vonatkozó tételek csak addig találnak általános elismerésre, amíg nem vonatkoztatjuk azokat az emberi társadalmakra”⁶⁰.

Az ő álláspontja azután az, hogy a természetes kiválasztás a civilizált társadalmakban is fennáll, csak „a kiválasztó környezet rendkívüli bonyolultsága következtében ez a kiválasztás is rendkívül szövevényes folyamat”⁶¹, és az állami beavatkozás, mely az emberek együttéléséből folyó kölcsönös kényszerítésnek egyik nem, a társadalmi életnek természetes része, és a természetes fejlődésnek és a mesterséges beavatkozásnak a szembeállítására „csak maradványa annak a dualisztikus világfelfogásnak, amely az anyagnak és a szellemnek két külön világot ösmeri és amely azt tartotta, hogy amit az ember szellemének, lelki életének nevezünk, az egészen más, egészen különálló törvények uralma alatt áll, mint a világ többi jelenségei”⁶².

Ugyanezen az alapon került szembe Marx álláspontjával, amelyben szintén dualizmust lát, amikor szerinte Marx a „szerszámkészítő állatjára”⁶³, vagyis az állati és emberi fejlődésre vonatkozólag külön törvényszerűségeket állapít meg és a társadalmi ember fejlődését nem a természetes kiválasztás hatására, hanem a termelőerők fejlődésére vezeti vissza. A marxizmusnak olyan álláspontot tulajdonítva – amelynek a bíralatába és a marxizmus helyes álláspontjának pozitív kifejtésébe persze itt nincs értelme belemenni –, hogy az lényegesen megkülönbözteti a természeti törvényszerűségeket a társadalmi törvényszerűségektől, sőt a kettő között ellentétességet konstruál, szükségszerűen szembe kell hogy kerüljön a történelmi materializmussal.

A társadalom is természeti produktum, azaz „az emberi szervezetek életműködései által egymásra gyakorolt kölcsönös befolyás az, amit társadalmi momentumnak szoktak tekinteni”⁶⁴. Az emberek szükségletei kielégítésére kölcsönviszonyba kerülnek a környezetükkel, a környezet természet és a közvetett természet is, amelyhez hozzátartozik a gazdálkodás, de hozzátartozik minden más társadalmi képződmény, beleértve az eszméket is. Mindez egyformán ama kölcsönhatás eredménye, tehát egyfelől „a társadalmi életnek sincsen más törvényszerűsége, mint az egyetemes természettudományi törvényszerűség, amely minden egyes szociális jelenség törvényszerűségét közvetlenül meghatározza”⁶⁵; másfelől nem áll, hogy

„ez az egyetemes természettudományi törvényszerűség *közvetlenül* csak a gazdasági élet tüneteinek, törvényszerűségének szolgálna alapjául és hogy aztán a társadalmi lét minden más, nem gazdasági jelensége közvetlenül a gazdasági jelenségek által határozattné meg”⁶⁶. Vagyis – állítja – „nem lehet a gazdaságot külön véve, mintegy természetesebb produktumnak tekinteni. Emberek alkotják a gazdaságot éppen úgy, mint minden egyéb társadalmi tünetnyt és az emberek ugyanazokat a természettörvényeket követik, amidőn gazdaságot alkotnak, mint akkor, amidőn jogot vagy válást alkotnak”⁶⁷. Vagyis nem a gazdaság határozza meg a jogot, mert a gazdálkodás éppen olyan emberi funkció, mint a jogalkotás. Szükségleteinket elégítjük ki akkor is, amikor gazdálkodunk, akkor is, amikor jogot alkotunk”⁶⁸. A jog függ ugyan a gazdaságtól is – fejtegeti –, de függ sok más egyébtől is, viszont a gazdaság éppen úgy függ a jogtól is. Az az álláspontja, hogy „jog, gazdaság, erkölcs, tudomány, vallás, állam stb. mindannyian részei a társadalomnak”⁶⁹, vagyis szerinte helytelen a marxi alapfelépítmény viszony, nincs a társadalmi tényezők között meghatározó és meghatározott, illetve elsődleges és másodlagos: „a kultúra összes többi részei éppúgy befolyásolják a gazdaság fejlődését, miként a gazdaság kultúránk egyéb részeit. Itt kölcsönhatás áll fenn a szó legszorosabb értelmében”⁷⁰.

Hogy e kölcsönhatást mechanikusan gondolja – hiszen a kölcsönhatást (dialektikusan) a marxizmus is tételezi –, az valószínűleg arra vezethető vissza, hogy Somló a marxizmusra vonatkozó ismereteit nem közvetlenül Marx és Engels műveiből, hanem főleg az általa is gyakran idézett Rudolf Stammler (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig 1898) művéből meríti, továbbá Franz Oppenheimerből és itt-ott Kautsky egyes tanulmányaiból. Ennek tudható be, hogy azt állítja: a történelmi materializmus „az eszméknek nem tulajdonít lényeges jelentőséget sem cselekvésünk, sem a társadalmi élet szempontjából”⁷¹, és hogy „az eszmeképződés folyamata sem áll egész tisztaságában a történelmi materializmus előtt”⁷². Szerinte ugyanis „eszméink idegrendszerünk működésének eredményei, annak bizonyos funk-

cióit nevezzük eszméknek. Azok nem keletkeznek valami misztikus módon a gazdasági életből”⁷³. Végső konklúziója aztán az, hogy a történelmi materializmus „a gazdaságból akarja megmagyarázni a társadalom többi intézményét, nem pedig az emberből a gazdaságot és a többi egyaránt . . . tehát egyike ama ferde társadalom-bölcséleti elméleteknek, amelyek az egész társadalmat a társadalom egy részéből akarják magyarázni. Kiszakítanak egy szembetűnő részt és azt teszik meg oknak a többivel szemben”⁷⁴.

Ám, ha nem akarunk elveszni a tényezők sokaságában, amely elméletet Plehanov meggyőzően bírálja és amely elől Somló sem tud kitérni – több ízben is utal rájuk –, azaz ha a számtalan és megszámlolhatatlan tényező kölcsönhatásából eredő körforgásból ki akarunk jutni, akkor mégis kénytelenek vagyunk kikutatni, mi az összes társadalmi életviszonyoknak a közös alapoka, amelyre a többi társadalmi jelenségek visszavezethetők és megmagyarázhatók. Somló felelete az, hogy ez a közös alapok nem más, mint „az emberi szervezet és annak környezete”⁷⁵, de ha tekintetbe vesszük, hogy környezeten nem csak a közvetlen, hanem a közvetett környezetet is érti, megint a tényezők sokaságának az elméletéhez jutunk vissza és ezek valamennyije egyenrangú, a kölcsönhatás révén ok és okozat, s így ismét csak nem kapunk magyarázatot.

Somló is rájön erre, és akkor, amikor látszólag csupán „némi engedményt” tesz a történelmi materializmus javára, s a szavakban fenntartásait juttatja kifejezésre, lényegileg kénytelen meghajolni a történelmi materializmus alapeszméinek helyessége előtt. Azt írja ugyanis, hogy „a gazdaság az emberi szükségletet, az emberi szervezet funkcionálásának sokkal szélesebb körét öleli fel, mint bármely más intézménykör. A gazdaság az emberiségnek, a kultúrtörténelemnek sokkal nagyobb részét teszi ki, mint a tudomány, az erkölcs vagy a vallás stb. Azt mondtuk előbb, hogy mindezek *egyformán* az emberi cselekvőségnek, vagyis az emberi szervezet működésének eredményei. Most ehhez még hozzá kell tennünk, hogy a gazdaság az emberi szervezet működésének sokkal nagyobb körét öleli fel, mint bármi más. Amidőn tehát a történelmi materializmus a gazdálkodást állítja a társadalmi élet középpontjába, s a gazdál-

kodást jelöli meg a többi társadalmi tünemények okául, akkor aránylag mégis közelebb jár az igazsághoz, mint a többi említett társadalmi elmélet”⁷⁶.

Közelít, sőt erőteljes lépést tesz a marxizmus felé az állam mi-
benlétét illetően is. Elutasítja azokat az állambölcseleteket, ame-
lyek „az államban a küzdő érdekek felett álló intézményt látnak,
amelynek feladata az ellenkező érdekek között igazságot tenni”⁷⁷,
és leszögezi: „egyedül a történelmi materializmus iskolája az,
amely tisztán felfogta, hogy a jog és az állam nem áll felette a tár-
sadalom érdekharcainak, hanem hogy az maga is csak ezeknek a
harcoknak eszköze és eredménye. Csak a történelmi materializmus
ismerte fel, hogy az állam mindig *osztályállam*”⁷⁸.

Mindezek ellenére úgy véli, hogy ő a maga részéről továbblép és
közelebb kerül az igazsághoz, amikor a marxizmus által megállá-
pított társadalmi törvényszerűségeket, mint speciálisakat fogja fel
és alárendeli az általános törvényszerűségnek, a természettudo-
mány által felfedezett egyetemes, mindenre érvényes törvényszerű-
ségnek. Ebből az alapállásból azután természeti alakzatnak tekint-
heti az államot is és annak kényszerintézkedéseit nem a természet-
tel ellentétes, hanem éppen hogy természeti folyamatoknak fog-
hatja fel, amelyek a természet törvényszerűségeinek érvényesülését
nem hogy akadályozzák, épp ellenkezőleg: betöltik. Tétélezi nem-
csak az ember zoológiai, anatómiai továbbfejlődését, amelyeket a
természet közvetlen befolyásának tulajdonít, hanem a társadalmi
fejlődést is olyformán, hogy az agyvelő fejlődése révén az ember
szerszámokat talál fel és azokat egyre inkább tökéletesíti, ennek
hatására megváltozik a gazdálkodás is, de mindez „a termelés mód,
a gazdasági technika végül is a homo sapiens nevű állati szervezet-
nek egy bizonyos funkciója”⁷⁹, de ugyanilyen funkciója az is, hogy
államot alkot, vallást, tudományt, eszméket hoz létre. Amikor te-
hát az emberek az állami kényszerrendszabályokat szabadságuk
korlátozásának érzik, téveszmék áldozatai. Korlátozásnak tűnik
már maga a társasléte is, holott ez a fennmaradás előfeltétele, tehát
nem a korlátozás ténye, hanem a korlátozás milyensége dönti el,
vajon a korlátozás a fejlődés vagy a hanyatlás irányában hat-e?

S ezzel felvetődik Somló tulajdonképpeni mondanivalója, alapkérdése: hogyan haladjon tovább a társadalom, hogy az a fejlődés tendenciáinak feleljen meg. Az ősi társadalmak primitív szabályozási módszereinek világánál, majd a magasabbrendű társadalmak intézményeinek tekintetbe vételével arra a meggyőződésre jut, hogy nem az állami beavatkozás lazulása és fokozatos megszűnése a célravezető, hanem – és ezt igazolni látszik a történelem menete is – egyre nagyobbkörű, egyre többet felölelő szabályozottság felé haladunk és ez nem hanyatlást, hanem fejlődést jelent. Ez összefügg azzal, hogy az egyesnek az alárendelődése egyre inkább önkéntes és spontán lesz, ugyanakkor azonban fokozatosan érvényre jut az a belátás is, hogy a szabályozás nem jelenti egyben a fennállónak a megőrzésére való törekvést. Ellenkezőleg: „a fejlődés törvényével ellenkezik, ha a kutatás szabadságát, a szabad kutatás eredményeinek bárminő közlését megszorítjuk, avagy ha a törvények megváltoztatására irányuló bárminő törekvést megtiltunk”⁸⁰.

A társadalomban tehát kettős tendencia hat a fejlődés irányában: egyfelől „a mindenkori tudás fokához képest lehetőleg teljes és folyvást nagyobb szabályozás”⁸¹, másfelől „teljesen szabad tér az ismeretek fejlődésének és semmi akadályja annak, hogy az összes társadalmi intézmények a mindenkori ismereteknek megfelelően átalakuljanak”⁸². S végső konklúziója, amelynek programatikus, sőt követelő jellege van, így hangzik: „Növekvő állami szabályozás, növekvő politikai szabadsággal karöltve: ez a fejlődés iránya; mindenre kiterjedő állami szabályozás és tökéletes szabadság ennek a szabályozásnak megállapítására vagy megváltoztatására: ez a fejlődés ideálja”⁸³.

Eddigi elméletének főbb pillérei tehát a spenceri biologizmus, a pikleri pszichologizmus és fenntartásokkal a történelmi materializmusnak bizonyos elemei. Ha azonban keressük azokat a mozzanatok, amelyek további fejlődésének irányát jelzik, akkor elsősorban a pszichológiai szempont háttérbe szorításával és a történelmi materializmustól való eltávolodásával találkozhatunk.

Már az „Állami beavatkozás és individualizmus” c. művében leszögezi: „A biológiai hozzáalkalmazkodás felette áll a pszicholó-

giának és kipótolja annak hézagait”⁸⁴. „Jogbölcséleti Előadásai” (Kézirat. Kolozsvár, I. Általános rész, 1905, II. A büntetőjog bölcsellete, 1906) arról tanúskodnak, hogy az objektivizmushoz való közeledése nem a szociális előretörését, hanem a biologizmus megerősödését jelenti. Fellép ugyan a teleologikus nézetek ellen és az okozatiság elvét igyekszik következetesen végigvinni, de amikor a természettudományos törvényszerűségek érvényesülésének kizárólagosságát tételezi, akkor ebből az is következik, hogy nem veszi tekintetbe a társadalom sajátos struktúráját, az osztályszerkezetet és az állam oszályfunkciójáról sem akar többé hallani.

A természet szükségszerű fejlődése „a környezetükhöz minél jobban hozzáalkalmazkodott élőlények minél nagyobb számát hozza létre”⁸⁵, de felvetődik benne már a kérdés is, milyen az a „helyes jog”, amely leginkább biztosítja az alkalmazkodás minél nagyobb mértékét, minél több ember számára, ami tehát egyfelől a Bentham-féle utilitarizmushoz való simulás, másfelől pedig az itt még kezdetlegesen, de későbbi fejlődése során egyre erőteljesebben érvényesülő Stammler-féle neokantiánus értékelméleti hatás jelentkezését jelenti.

Központi problémája azonban ebben a periódusában egy objektív szociológia lehetősége. A társadalmat természeti képződményként felfogva, éppúgy természeti analógiákkal próbálja a társadalmi folyamatokat megmagyarázni, mint abban az időben divatos szociáldarwinista, organisztikus, fajelméleti stb. szociológiai irányok. Somló a természet anyagcsere folyamataival állítja párhuzamba a társadalomban az emberek között lejátszódó anyagcsereforgalmat és keresi ebben a „társadalomfiziológiai” törvényeket, melyek harmonikus, összeműködést jelentő viszonyokban mutatkoznak. Igazának alkalmazására – az induktív módszer nagy bizonyító erejében bízva – mozgósítja az őstörténeti kutatások eredményeit és ezeket a külföldön is széleskörű vitákat kiváltó két művében „Der Güteverkehr in der Urgesellschaft” (Bruxelles és Leipzig, 1909) tette közzé. Az elsőben azt igyekszik kimutatni, hogy „a kezdetleges őskommunizmus elmélete” tarthatatlan, és pedig egyfelől a Bücher-féle „individuális szükségletkielégítési korszak”,

másfelől a marxista öskollektív termelést feltételező társadalom semmiféle induktív adattal nem igazolható. Szerinte már a legprimitívebb törzsek közt és törzseken belül jelentékeny jószágforgalommal találkozunk (ezek legősibb formái az „ajándékcseré” és a „néma csere”, majd később a „kötelező szolgáltatások”) és ennek a munkamegosztás primitív formáihoz képest is elsődlegességet tulajdonít. Az ilyen cserére vezeti vissza a kasztképződést is és végső konklúziója, hogy „már az általunk még megközelíthető legősibb fokon egy összetett gazdasági csoporttal találkozunk, amely egymástól kölcsönösen függő egyénekből és kisebb gazdasági csoportokból áll és amely nekünk a javak forgalmának ősfarmáját mutatja”⁸⁶.

Amilyen elsietett egy ilyen következtetés – az őstörténet túlnyomó részének hipotetikus jellege és roppant hézagai miatt –, olyan kevésbé emelhetünk kifogást ama követelések és programja ellen, amelyet – nyilván a fenti buktató megismerésében – a „Zur Gründung einer beschreibenden Sociologie” c. munkájában felállít. Célja: „gyakorlati ösztönzést adni a szociológiai kutatási módszerek tökéletesítésére” és mindjárt hozzáteszi, hogy ennek megvalósítása csak „a kutatók egy igen nagy számának szervezett együttes munkájával érhető el”⁸⁷. És ha történelmi jellegű és túlhaladott, de helyes az a kritika, amelyet az eddigi szociológiai kutatások fölött gyakorol, viszont talán ma sem veszítette aktualitását az az értelme, hogy sok tévedést el lehetne kerülni, ha az előtalált társadalmak típusok szerinti osztályozását elvégeznők és óvakodnánk attól, hogy egyik típus jellemzőit minden áron felfedezzük egy másik – elűtő – típusú társadalomban.

Persze, ha sikerült volna ezt a nemzetközi összefogásra tervezett programot akár csak kis részben is megvalósítani, egészen más értékrendbe illeszthetnénk Somló tudományos tevékenységét. Somló azonban ehelyett – bizonyára Stammmler hatása alatt és ama belátás alapján, hogy az induktív, leíró szociológiával legfeljebb egy társadalomtipológiáig, relatív és történelmi megismerésig juthat, – az abszolút megismerés lehetőségeinek, határainak és módszereinek kérdéseit veti fel és ezzel már el is hagyta a szociológia területét és

az abszolút – az általános és szükségyszerű – elvek keresésében a neokantiánusok segítségével, de azok bírálatán keresztül felveti az érték mibenlétének problémáját (Az érték problémája, Budapest, 1911). S végig pásztázva a kortársi értékelméletek irodalmát (első-sorban Windelband, Rickert, Münsterberg és a magyar Böhm Károly tanait), arra az eredményre jut, hogy valamennyi értékelmélet két típusra vezethető vissza. Az egyik az értéket az örömmel azonosítja és így az eredmény szubjektív, relatív és hedonista, a másik tételezi a feltétlen értékek fennállását, melyek kritériumát „az általános érvényűség” fogalmában vélik felfedezni, de Somló megállapítása szerint ezzel kapcsolatosan a filozófiai irodalomban beható vizsgálatok hiányzanak.

Őt – mint a probléma felvetéséből már látható – ez utóbbi, az abszolút érték érdeklő és kiinduló pontul az általános érvényű értéket akként írja körül, hogy az mindenki számára, minden lehető dologra nézve, és minden képzelhető feltétel mellett érvényes.⁸⁸ Ha ezeknek a kritériumoknak megfelelő, abszolút értéket keressük, akkor rá kell jönnünk, hogy csak egyetlen ilyen lehetséges, hiszen ha feltesszük, hogy két abszolút érték léteznék, akkor „nem lehetne mind a kettő minden alanyra nézve és minden tárgyra vonatkozólag bármilyen feltétel mellett érvényes”⁸⁹, mert ha két ilyet talál-nánk, akkor már azok nem lennének abszolútak, azaz „minden tekintetben korlátlanul érvényesek”⁹⁰. S arra a következő kérdésre, hogy melyik ez az egyetlen abszolút érték, a válasza az, hogy: „az igazság-érték az egyetlen érték, amelyet csak elismerni lehet, mint-hogy annak tagadása is már annak elismerését foglalja magában”⁹¹. Az abszolút érték megtalálásával jut el azután az eredeti kérdésfel-tevéshez, az ismeretelmélethez, hiszen „az igazságértékkel értékelni és megismerni egy és ugyanaz”⁹².

Itt persze felmerül az ismeretelmélet kifejtésének az igénye. E művében azonban ennek az igénynek a kielégítése elől azzal tér ki, hogy Kant óta az ismeretelmélet „megoldása” annyit jelent, „mint ama határoknak megállapítását, amelyekben túlmenni nem tu-dunk”⁹³. Nos, e munkájában Somló megelégszik azzal, hogy az abszolút érték alkalmazása gondolkodásunk végpontja, vagyis „a

megismerés értékelés, mégpedig az abszolút értékkel való megismerés”⁹⁴, hogy azután – ismét egy hatalmas kitéréssel, melynek eredménye jogbölcseleti főműve: „Juristische Grundlehre” (Leipzig, 1917) – élete végén újból visszatérjen az abbahagyott problémához, amelyre vonatkozólag 1918. október 4-én ezt a feljegyzést olvashatjuk naplójában: „filozófiai eredményeim összefüggő leírásának kezdete ezzel a címmel: Prima Philosophia vagy a feltétlenről szóló tan, mint filozófiai alaptudomány”.

E mű első része – amelyre még visszatérünk – nem végleges formájában „Gedanken zu einer ersten Philosophie” címen csak halála után jelent meg tanítványa, Moór Gyula gondozásában, míg az első fogalmazásban fennmaradt második rész, a „Grundlegung der Ethik” mindmáig kiadatlan.⁹⁵ „Az érték problémája” c. művében viszont az erkölcsi érték kérdését feszegeti, mint amelynek döntő jelentősége van a jog problémájában való elmélyülésnél. Az erkölcsi értékelést – helyeslést vagy elvetést – „lelki életünk egy fundamentális tényének”⁹⁶ tekinti, amelyet nem tudunk más tényre visszavezetni, éppúgy, mint pl. az emlékezést vagy akarást. Ám mégsem olyan lelki tevékenység, amely egy introspektív lélektani analízis tárgya, mert ebben az esetben az erkölcsi érték csak pusztán individuális, szubjektív érték lenne.

Mi jogosít fel mégis arra, hogy az erkölcsi érték általános érvényűségét tételezzük? Az a tulajdonsága, hogy „ha erkölcsi értékről, erkölcsi helyeslésről szólunk, azzal éppen azt az értelmet akarjuk kifejezni, hogy nem olyasmiről van szó, ami csak reám nézve érvényes, hanem valamiről, ami tőlem, aki ezt az értéket alkalmazom, egészen függetlenül minden más emberre nézve éppen úgy érvényes, mint reám nézve”⁹⁷. Ez az érték nem lehet abszolút, hiszen láttuk, hogy csak egy ilyen van, az igazságérték, amely függetlenül mindentől (és tegyük hozzá, mindenkitől, vagyis attól, vajon valaki felismeri-e vagy sem, akkor is) fennáll, viszont az erkölcsi érték általánossága abban áll, hogy mindenki értéknek ismeri el, azaz interszubjektív jellegű – ezt azonban Somló objektívnek ismeri, illetve nevezi el, ami összefügg azzal a jellegével, hogy az ilyen

értéknek „egy egyénben való előidéztesével egyidejűleg más egyénben való előidéztesése is szükségképpen együtt jár”⁹⁸.

Somló ezekután az értékek három fajtáját, illetve rangrendjét különbözteti meg: az – egyetlen – igazságérték abszolút, vannak aztán nem abszolút értékek, és pedig szubjektívek, ezek a „kellemességi” értékek⁹⁹ és az objektívek, ezek az erkölcsi értékek, e két utóbbi közös vonása, hogy „egy elemi lelki tünemény szolgáltatja a megítélés mértékét”, azaz nemcsak a szubjektív, hanem az objektív „az erkölcsi érték is lelki életünknek olyan elemi jelensége, mint az öröm vagy fájdalom”¹⁰⁰. A különbség azonban közöttük az, hogy míg az első mindig egy individuum számára adott, a második az emberek egész csoportjára (esetleg minden emberre) vonatkozóan jelentkezik – ám ez már „ténykérdés, csakhogy nem többé belső tapasztalatunk egy tényéről, hanem szociális tényről van szó, amely csak a társadalmi élet vizsgálata alapján állapítható meg”¹⁰¹ – azaz ezen a ponton az értékelmélet visszakanyarodik a szociológiába.

Ami már most Somló említett jogbölcseleti főművét, a *Juristische Grundlehre*-t illeti, maga könnyíti meg számunkra, hogy a jogi szaktudományi fejtegetéseitől eltekinthetünk és csupán filozófiai szempontból fontos problémákra fordíthatjuk figyelmünket. Megkülönbözteti ugyanis a „jogi alaptant” és az általános (tételes) jogtant, és pedig a neokantiánusok útmutatása szerint az előbbit, mint a kellés (Sollen), utóbbit pedig mint a fennálló, történelmileg kialakult és érvényben lévő jogok (Sein) tudományát tekinti, s számunkra természetesen inkább csak az előbbi jön tekintetbe. Még pontosabb megfogalmazásait is kapjuk ennek a megkülönböztetésnek, amikor párhuzamba állíthatjuk a jogi alapfogalmakat a kanti apriori, és a tételes jogi fogalmakat az aposteriori fogalmakkal, talán azzal a különbséggel, – és ez Stammler hatása – hogy a jogi alapfogalmak „tisztasága” nem minden tapasztalattól, hanem csak minden jogtartalomtól való mentességet jelent¹⁰², azaz joggal formulázhatjuk a két diszciplína különbségét úgy is, hogy az első a jogi formákról, a második a jogtartalomról szóló tudomány, ismét azzal a Simmel-figyelmeztetett fenntartással élve¹⁰³,

hogy „tartalom és forma a gondolkodás területén a legviszonylagosabb és a legszubjektívebb kategóriák közé tartoznak és ami egyik tekintetben forma, a másikban tartalom lehet”¹⁰⁴.

Mindamellettt következetesen kifejthető a Jogi Alaptan területén használt jog fogalmának mibenléte, amelyet Somló úgy definiál, hogy a jogot a norma, mint követelmény, a Sollen (nem pedig mint szabályszerűen visszatérő) *genus proximuma* alá vonja. Ezek a jogi „alapfogalmak” tehát tulajdonképpen a tételes jog fogalmai felett helyezkednek el, ezeknek szükségszerű formális előfeltételeit alkotják. A jogi alaptanban szereplő norma vagy Sollen tehát ugyanolyan szerepet játszik a jogban, mint – ahogyan korábban láttuk – az igazságérték az etikában. Az Alaptanban aztán összevetve a jog és a morál viszonyát, Kantra utalva a kettő közötti különbséget abban látja, hogy a morál normái autonómok, a jogéi pedig heteronómok¹⁰⁵, vagy másképp fogalmazva: „a morál érzületet (*Gesinnung*), a jog cselekvést követel”¹⁰⁶.

A jog heteronóm jellegét mutatja az is, hogy csak olyan szabályokat tekint jognak, amelyek a legfőbb hatalomtól származnak. Itt a hangsúly a „legfőbbön” van, amivel jelezni kívánja az általánosság és szükségszerűség, tehát a formális jegyét, azaz „a hatalmat nem szabad a fizikai hatalommal, a joghatalmat általában a hatalommal és a hatalmi rendet a kizsákmányolási rendszerrel összetévesztetni”¹⁰⁷. Ebből következik, hogy a nemzetközi jogot nem tekinti tulajdonképpen jognak, mert nincs fölötte kényszerítő hatalom.¹⁰⁸

Megkísérli aztán az egyes normafajták hierarchikus felépítését ábrázolni, amelynek lényeges vonásai: a legfelsőbb normának két alfaja van; az egyik az abszolút vagy helyességi normák (ezek a logikai, etikai, vallási és esztétikai normák), a másik az empirikus vagy akarati normák, ezek ismét – mint említettük – autonóm és heteronóm normákra oszlanak. Az autonóm normákkal ellentétben, – amelyek további alkalmazásra teljesen formális mivoltuknál fogva nem kerülnek – a heteronóm normák között megkülönböztet egyéni és kollektív normákat, továbbá egyházi, jogi és államfeletti normákat. Egy másik elágazási csoportot alkotnak az ún.

konvencionális normák, amelyek két alfaja a hallgatólagos és kifejezett normák. Előbbiek a nyelvi, szokási és divatnormák, utóbbiak a megállapodások, egyesületi, valamint a játékszabályok.

Mint e felsorolásból látható, a normarendszernek csupán kis szegmentuma tartozik a jogelmélet területére, minthogy a normák tulajdonképpen a társadalom minden megnyilvánulásában, az életviszonyok valamennyi körében jelentkeznek. Somló a jogi normák elemzésében azután olyan jelenségekre is felfigyel, amelyek más jogelméletekben elő sem fordulnak, vagy erősen háttérben maradnak. Ő viszont nagy gondot fordít annak kimutatására, hogy a jogi normáknak nemcsak parancsoló, illetve tiltó jellegük van, hanem meg kell különböztetni ezektől az „ígérő jogot”¹⁰⁹.

A szociológiai szempontoktól való elfordulásának eklatáns példáit nyújtják a társadalomról és az államról szóló fejtegetései, amennyiben ezeket a formális jogi felfogásának megfelelően, a jog általános fogalma alá rendeli – nem pedig fordítva, a jogot tekintené a társadalom egyik termékének, megnyilvánulásának. A társadalmat ugyanis így határozza meg: „bizonyos normákat követő emberek összességének fogalma”¹¹⁰, mondván, hogy „a részeknek az egésztől való függése, összekapcsolásuk a célok közössége által és különösen egy számukra előírt magatartás tanúsítása, nem egyéb, mint a normák követése”¹¹¹. Hasonlóképpen definiálja az államot is, amely szerinte nem egyéb, mint „olyan társadalom, amely egy joghatalom normáinak követése által konstituáltatott”¹¹², vagyis „az állam fogalma a jog fogalmára vezetendő vissza és enélkül meg sem érthető”¹¹³.

Talán felesleges is rámutatni, mily messze esik ez a felfogás nemcsak a történelmi materializmus tanításaitól, amelyeket bizonyos mértékig, mint láttuk, helyeseknek ismer el, – hanem magától a korábbi, társadalomtudományi érdeklődésű Somlótól is, még ha a társadalmi jelenségekre a magyarázatot a természet törvényszerűségeinek analógiáiban kereste is. A kanti apriorizmus és formalizmus érvényesülése gondolatrendszerében így nem csupán az a konzekvenciával jár, hogy a jog, állam, erkölcs stb. helyét hiába keresi a társadalomban, és társadalmi összefüggéseiben, ha-

nem azzal is, hogy áthidalhatatlan űr támad a jogi alaptan logikai konstrukciói és a tételes jog empirikus anyaga között.

Helytelen lenne ebben és további fejlődésében, amelyet a valóságtól való fokozatos elfordulás jellemez, csupán azt az egyetlen motívumot kiemelni, hogy egyre inkább idegenül érezte magát a veszített háborút követő forradalmi eseményekben, az 1918-as őszi polgári demokratikus forradalomban és különösen az 1919-es proletárdiktatúrában és így az a fordulat, hogy immár a jogbölcsélet területét is elhagyta és a filozófia „végső” kérdéseinek a vizsgálatára szánta magát, az elefántcsonttoronyba húzódás gesztusa lenne.

Nyilvánvaló, hogy ezek az események is közrejátszottak, sietteték új orientációját, de meg kell látni ebben azt a logikai következetességet is, amely arra készítette, hogy elérkezve a kanti apriorizmus és a feltétlen problémáihoz, ezen az úton most már pusztán a teljes elvontság világában kutasson tovább, és a kanti filozófiában még fellelhető empirikus és reális maradványokat – amelyek a neokantiánusok marburgi iskolájának képviselőit is feszélyezték – igyekezzék mint helyteleneket kiküszöbölni. Így – miként erről már az 1916. december 3-i napló feljegyzése tanúskodik – nemcsak a pszichologista vonásokat próbálja a filozófiából kiiktatni, hanem a kanti „általánost” és „szükségyszerűt”, mint a tudományosság együvé tartozó kritériumait is egymástól „szigorúan elválasztani”¹¹⁴.

Keresi tehát a „feltétlen érvényesség”, az abszolútum mivoltát, azt a valamit, amelynek „értelme vagy jelentése gondosan megszabadítandó minden adottságtól, léttől, létezőtől, egyszerűval minden kényszerűségtől”¹¹⁵, és immár nem annyira a neokantiánusok, mint Bolzano hatására ezt a „mondatban” (Satz) – vagy helyesebben szólva az ítéletben találja meg. Ezt ugyanis a fogalommal szembesíti és ennek ellenében ad előnyt annak, minthogy a fogalom se nem igaz, se nem hamis, és valami önálló, arra hivatott, hogy mondat (ítélet) alkatrésze legyen. Ki is jelenti: „A filozófia nem lehet fogalomfilozófia, – mondatfilozófiának kell lenni”¹¹⁶. Ezen az alapon azután nem nehéz általánosítani jogbölcsellete – Windelband-féle – dualizmusát: „megkülönböztetünk – írja – lét-

mondatokat vagy kijelentéseket és legyen-mondatokat vagy felszólításokat”¹¹⁷, és természetesen – az eddigiekből is láthattuk – őt elsősorban ez utóbbiak érdeklik, úgyannyira, hogy nemcsak saját maga, hanem az egész „korabeli filozófia legsürgősebb feladatának” tekinti, hogy a Sollen különböző jelentéseit – Bolzano szerint az emberi képzelőerő egész terjedelmében a legfigyelemreméltóbb fogalmak egyikét – méltóképp kidolgozzák”¹¹⁸.

S amikor keresi azt a bázis-mondatot (ítéletet, tételt), amelyen az egész filozófia felépülhet, ugyanarra az eredményre jut, amelyet már értékfilozófiájában megtalálhatunk, amelyben az igazságértéket mint egyetlent és abszolútumot tételezi. „Ha csak egy mondat van – írja – amelynek tagadása kikerülhetetlen ellentmondást jelent, mivel tagadása az állítását is magában foglalja, akkor ez a filozófiában egészen kiemelkedő különleges helyzetet foglal el. Ez az egyedülálló pedig az a mondat, hogy (az igazságnak) van meg a feltétlen érvényessége, hiszen e mondat tagadása is már feltételezi az igazságot, annak a mondatnak az igazságát, hogy nincs igazság”¹¹⁹.

Végig gondolva azonban a felmerült problémákat, a filozófiatörténet során előadódó különböző tárgyköröket, módszereket és lehetőségeket, rá kell jönnie, hogy a skolasztikus tétel: principia non sunt multiplicanda, – még korántsem elért eredmény, hanem csupán kitűzött eszmény és így mindössze arra lehet a dolgok mai állapotában törekedni, hogy a princípiumok száma minél kisebb legyen és így a „minimálfilozófia” követelménye így hangzik: „Keresd a feltétlen érvényes mondatokat, az ellentmondás elve segítségével”¹²⁰. Ez eljárásnál eszköznek bizonyulhat ugyan az evidencia vagy az intuíció, de ennek igénybevételénél tisztában kell lennünk azzal, hogy ezekhez valami pszichológiai tapad, így feletlebe az esetleges ellentmondás Damokles kardja és evidens-lét és evidens-látszat között nehéz megkülönböztetést tenni.

A feltétlen érvényes mondat tehát nem lehet izolált, hanem rendszerbe foglaltnak kell lennie, mert csak így, vonatkozásain keresztül tűnik ki az érvényessége. Ezen az alapon állítja aztán Somló, hogy „a feltétlen érvényesség egy logikai pluralia tantum”¹²¹, de

ehhez hozzátartozik az is, hogy az abszolút igazságból következő igaz mondatok nem alkothatnak „rendezetlen tömeget”, azaz „a rendszer annyit jelent, mint rangrend”¹²². Ez a hierarchikus rend egyben kizárja Somló szerint a „naiv realizmus”-nak azt az igazát, amely az igazságban „a megismerésnek a tárgyával való megegyezését”¹²³ látja. Eszerint ugyanis – fejtegeti Somló – minden megismeréstől független tárgyakat kellene feltételezni és ha ezekkel a megismerések megegyeznek, akkor ettől kezdve a megismerésünket igaznak neveznénk – ha nem, akkor hamisnak.

Ez álláspont szerint tehát lehet olyan megismerés is, amely nem egyezik meg a tárgyával, – hamis megismerés még mindig megismerés? – teszi fel Somló a kérdést és konklúziója – bár mind a hegelizmust, mind a pozitivizmust téveseknek minősíti¹²⁴ – az a hegeli tétel, hogy „minden, ami van, az ésszerű”, vagy a lét annyit jelent, mint „az ellentmondásnélküliség észösszefüggésében helyet találni”¹²⁵. Ebben persze benne foglaltatik a szubjektum–objektum azonossága, ám Somló ennek ellenére sem szüntette meg a Sein és Sollen dualizmusát, sőt tovább élezi a kettő szembenállását akkor, amikor a kijelentőmondatok ama fajtáját, amely abszolút feltétlen érvényességgel bír, igazságnak nevezve, az erre vonatkozó filozófiát transzcendentális idealizmusnak jelöli, míg a hasonló jellegű felszólító mondatok adják a morál tárgyát, s az ezzel foglalkozó diszciplína Somló fogalmazásában: transzcendentális normatizmus¹²⁶.

És ezzel – bár kétségtelen utalás van Kant két kritikai főművére, – teljessé válik az empíriától való elvonatkozása, kijelentvén a Tiszta ész kritikájával szemben, amely azt állítja: „minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik, ha nem is tapasztalatból keletkezik”¹²⁷, hogy filozófia az, ami nem tapasztalat, de a filozófia tudja nekünk megmutatni, mi a tapasztalat”¹²⁸. Tehát a filozófiába semmi olyan fogalom nem kerülhet, amely bármily empirikusat magában foglal és ezt a kanti álláspontot – vagyis, hogy az a priori megismerés tökéletesen „tisztá” – akarja aztán Somló átvinni a transzcendentális normatizmus területére. Ennek kifejtése azután a „transzcendentális normatizmus metafizikája”¹²⁹ lesz, minthogy

az empirián túli első mondatok és ezek alkotórészét képező első fogalmak egyben „természetfeletti” is lesznek.¹³⁰

Ezzel megteremtette az előfeltételeket e metafizika kidolgozásához, melynek három alapfogalmaként a következőket állítja fel: „Először egy abszolút feltétlen »Sollen« vagy a kötelesség fogalma, mint minden filozófia legfelső fogalma. Másodszor egy »Solender«, azaz egy Sollen-címzett, vagy kötelesség-szubjektum fogalma, azé, akihez a Sollen-tétel szól. Harmadszor a »Gesollt«-nak vagy annak a magatartásnak a fogalma, amely a kellés tárgya”¹³¹.

A kidolgozásra már nem került sor, de annyi látható, hogy a megismerés itt átsiklik az etika területére, amelynek csupán a címszavai maradtak fenn, de abból is kitűnik, hogy Somló szerint a megismerés, „a tudás – kötelesség”¹³², vagyis, bár a kiindulás és részben a frazeológia („Du kannst, denn du sollst”) Kantból származik, a kanti formalizmuson túlhaladva a Bolzano-féle „értvény”-tanig jut. A fennmaradt tételpontokból arra is lehet következtetni, hogy éppen a Bolzano Wissenschaftslehre eszméit akarja az etika területére átvinni és ezzel tulajdonképpen ugyanarra az útra készül, amelyen szinte ugyanazokban az években – mint láttuk – Pauler Ákos haladt és szerencsésebb és a fennálló rendhez tartozó létére az érvénytant nemcsak a logikában és etikában dolgozta ki, hanem egész rendszerré fejlesztette.

Széles, – történelmi–logikai – taglalást igényelne annak kimutatása, hogyan lehetséges az – melyek a társadalmi, tudományos, hagyományos és személyi stb. motívumok – hogy két gondolkodó szinte a társadalom két ellentétes pólusából kiindulva hasonló gondolatcsapáson indul el és közeledik egymás felé (beleszámítva Somló platonizáló kedvtelését is, amiről egy fennmaradt töredéke tanúskodik)¹³³. Itt csupán arra az általános megjegyzésre szorítkozunk, – amely jelezni kívánja az el nem végzett elemzés eredményének irányát – hogy mindkettőjüknél az a tendencia nyilvánul meg, ami egyben a fennálló rend apológiája is, hogy a háborúk és forradalmak mozgása és „minden értékek átértékelése” után, tértől-időtől független, abszolút értékeknek próbáljanak érvényt sze-

rezni, hogy ezzel a történelem minden relativizáló és problematikussá tevő folyamatában az ideiglenesen megdöntött, de ismét uralomra került hatalmak számára biztos, „megingathatatlan”, „feltétlen”, „megkérdőjelezhetetlen”, „ideológiai” bázist teremtsenek. A történelem tréfája az, hogy ugyanazok a motívumok az egyiket piedesztálra emelik, a másikat pedig öngyilkosságba kergetik.

3. *A polgári radikalizmus ideológiája*

Az „első magyar szociológiai nemzedék” harmadik nevezetes tagja, a már több ízben említett *Jászi Oszkár* (1875–1957), akivel kapcsolatban két szempontból is előzetes megjegyzést kell tennünk. Az egyik az, hogy ellentétben mestereivel és küzdőtársaival, Piklerrel és Somlóval, ő nemcsak általában – és főleg a tudományos – közéletben játszott nagy szerepet, hanem kifejezetten mint politikus és államférfi is. A másik pedig, hogy az előbbiekkal szemben Jásziról már terjedelmes önálló marxista monográfia is készült¹³⁴, amelyre vonatkozólag – hogy a Jásziról alkotott kép a jövő nemzedékekben bizonyos előítéletektől mentesüljön – szükségesnek látszik némi kiigazítással élni.

Az első megjegyzést illetőleg helyesnek tartjuk, hogy Jászi pályafutását és politikai szereplését kissé részletesebben ismertessük. Egyetemi tanulmányait Budapesten, továbbá Franciaországban és Angliában végezte. Diplomája megszerzése után a földművelésügyi minisztérium szolgálatába lépett, de mind a hivatali munkát, mind pedig azt a feudális-klerikális reakciós szellemiséget, amely a minisztériumban uralkodott, egyre inkább elviselhetetlennek érezte és az első adandó alkalommal lemondott állásáról. Már 1899-ben felvetette Gratz Gusztáv, Pikler Gyula, Somló Bódog, Szabó Ervin – akivel még részletesebben foglalkozunk – és mások előtt a Huszadik Század című folyóirat tervét, amely a következő évben Gratz Gusztáv szerkesztésében meg is indult – majd a következő évben ugyancsak Jászi kezdeményezésére alakult meg a Társadalomtudományi Társaság. Jászi mindkettőben tevékeny részt vett, de csak a

Társaságban történt szakadás – illetve a konzervatív elemek eltávolítása, mind a lapnak, mind a Társaságnak határozottabban radikális irányba fordulása – után jutott nyíltan is vezető szerephez, mint a folyóirat szerkesztője és a Társaság főtitkára.

Ezzel egyidőben „a modern szociológiai ismeretek terjesztésére” létrehozta – és pedig a szabadkőműves páholyok támogatásával a Társadalomtudományi Szabad Iskolát, minthogy az egyetemeken a szociológia oktatása nem kapott helyet. A Szabad Iskola látogatóinak zöme egyetemi hallgató volt, de az Iskola erőfeszítéseket tett arra, hogy hallgatói sorába bevonjon munkásokat is, részben a nemzetközi munkásmozgalom, külföldi munkásszervezetek ismert vezetőinek vendéglőadókként való meghívása útján. A Szabad Iskolában uralkodó radikális szellem a háború után aztán arra készítette a hatóságokat, hogy a Szabad Iskola működését megtiltsák. Közben, minthogy az alapjában véve konzervatív szabadkőműves páholyok szintén nem jó szemmel nézték a Szabad Iskola irányát, és támogatását megtagadták, Jászi és a Szabad Iskola munkatársai kezdeményezésére 1908-ban megalakult a Martinovics Szabadkőműves Páholy, mely feladatává tette a szabadkőművesség progresszív irányba való terelését és a fennálló viszonyokhoz képest radikális-polgári követelések mellett programjába vette „szabad társadalmi úton intenzív természettudományi, szociológiai és esztétikai kultúra” terjesztését.¹³⁵

Ugyanebben az évben alapították haladó szellemű egyetemi hallgatók a Galilei Kört, amely szoros kapcsolatban állt a Társadalomtudományi Társasággal, – majdhogynem annak ifjúsági szervezetét alkotta – és a Szabad Iskolával is. Jászi támogatta – közvetve és rendezvényein való szereplésével közvetlenül is – a Kör működését, mely azonban – különösen a világháború idején – lényegesen túlment a Jásziék szellemiségén. Tagjaiból alakult az antimilitarista csoport és fejlődött ki a forradalmi szocialisták illegális háborúellenes mozgalma, mely a Kör rendőri felosztatásához vezetett.

Jászi – mint látni fogjuk – ellenkező irányban, hátrafelé tett fejlődést, de a viszonyok kiéleződése folytán ő maga is egyre inkább a politika küzdőterén találta magát. 1910-ben megindult a Világ

című napilap, mely lassanként a polgári radikalizmus szócsövévé vált és Jászi egyik vezető munkatársa volt a lapnak, – bár 1911-ben a választójogi harc egyes taktikai kérdéseiben támadt nézeteltérései miatt átmenetileg kilépett a szerkesztőség kötelékéből. A választójogi küzdelemben való részvétel egyre inkább sürgetővé tette egy politikai párt létrehozatalát. De ez – az Országos Polgári Radikális Párt – csak 1911 májusában sikerült, e korszak marxista elemzőjének, Horváth Zoltánnak a megítélése szerint már elkésetten, minthogy közvetlenül a háború kitörése előtt, a Tisza István-féle brutális kormányzati rendszer közepette, reménytelen vállalkozás volt annak a polgárságnak a tömörítése, mely – Jászi Oszkár szerint is „szervezetlenül, érdekeit félreismerve, komoly politikai célok nélkül teng-leng az országban... könnyen terrorizálható és becsapható eszköze ő minden munkapárti nyomásnak vagy ugratásnak”¹³⁶.

A Nyugat akkori főszerkesztője, szintén vezető publicista Ignótus hasonlóképpen nyilatkozik: „... a Radikális Párt programja... ellenzéki program... Amit ez akar, más, mint amit a kormány csinál. Csak éppen, hogy az ország nem akarja, amit ő akar. Nem akarja a polgárság sem”¹³⁷.

Az elkészettség jellemzi Jászi egész politikai pályafutását és ehhez szükséges a pályafutás egyes, további mozzanatainak felemlítése. Az 1918-as októberi polgári forradalom idején tagja lett az október 25-én létrehozott Nemzeti Tanácsnak, majd az 1918. október 31-én megalakult Károlyi-kormányban a nemzetiségi kérdésekkel megbízott tárcanélküli miniszteri posztot töltötte be egészen 1919. január 19-ig. Ugyanezen időben elnöke volt a Külügyi Tanácsnak is és részt vett 1918 novemberében a belgrádi fegyverszüneti tárgyalásokon és vezette azt a magyar küldöttséget, amely Aradon a románokkal folytatott eredménytelen tárgyalásokat az Osztrák–Magyar Monarchia szétbomlása után kialakult helyzet konzekvenciáit illetőleg. 1919 januárjában, amikor Berinkey Dénes addigi igazságügy-miniszter lett az újonnan alakult kormány elnöke, Jászi nem váltalt tárcát és visszavonult a politikai élettől. Ekkor a szociológia

tanárává nevezték ki a budapesti egyetemen, de 1919. március 21-én, amikor kikiáltották a Tanácsköztársaságot, Bécsbe emigrált.

A proletárdiktatúra leverése után a Bécsbe menekült emigránsok a magyarországi fehérterror leleplezésére – egyelőre még koalíciós alapon – megalapították a Bécsi Magyar Újságot, melynek vezetése azonban fokozatosan áttevődött a kommunistáktól a polgári radikálisok kezébe, amikor is 1922-től kezdve már a vezető szellem Jászi Oszkár, a lap főszerkesztője lett és a lap egyre inkább kommunistaellenessé vált, 1924-ben pedig megszűnt. Ekkor Jászi felolvasó körútra ment az Észak-amerikai Egyesült Államokba, itt, az Ohio államban levő Oberlin College szociológiai professzora lett és ezt az állását töltötte be 1925-től egészen haláláig. Időközben, egy ízben, 1948-ban, ellátogatott Magyarországra is, de kommunistaellenessége csak méginkább erősödött, amelyet azután ellenforradalmi disszidens csoportok ki is használtak politikailag. Mindez azonban már nem tartozik tárgyunkhoz – nemcsak az időpontok miatt, hanem mivel életének ebben a korszakában egyes cikkeket nem számítva, irodalmi tevékenysége elapadt és tudományosan érdemlegeset egyáltalán nem produkált.

Az elkésettsége általában a radikális párt, mint „polgári párt polgárság nélkül” mozgalmára, különösen pedig a nemzetiségi kérdésben elfoglalt álláspontjára vonatkozik. E tárgykörben már 1912-ben megjelentette „A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés” (Budapest, 1912) c. nagyterjedelmű és történelmileg megalapozott munkáját, melynek alapeszméje, amelyet az Előszóban formulázott, hogy „a nemzetiségi kérdés több, mint az ország másik, idegen nyelvű fele anyagi és kulturális boldogulásának kérdése: a demokrácia archimedesi pontja az, s mint ilyen, állami létünk központi problémája”¹³⁸. Az események azt mutatták, hogy e meglátása helyes volt, annál kevésbé azok a javaslatok, amelyeket a kibontakozás irányában tett.

A nemzetiségi kérdés Európában különösen két birodalomban volt rendkívül kiélezett: a cári Oroszországban és az Osztrák-Magyar Monarchiában. Amíg Lenin a nemzetiségiek teljes önrendelkezési jogát – egészen az elszakadásig – hirdette meg, addig

az osztrák munkásmozgalom vezető személyiségei, Otto Bauer és Karl Renner csupán a kultúraautómia követeléséig jutottak el, amely végeredményben a „Grossösterreich” politikai koncepcióján épül és ennek az egységes nagy államnak a belső szerkezete lenne csupán föderatív jellegű.¹³⁹ Jászi bírálja a két osztrák szociáldemokrata célkitűzéseit, és pedig a magyarság hegemoniájának a féltése szempontjából – a magyar nemzeti kérdésnek egyik fontos jellemvonása Jászi szerint: „a magyarság nagy gazdasági és kulturális túlereje, mely hegemoniáját biztosítja”¹⁴⁰. A másik vezető szempontja, hogy ellentétben a cseh, ír, lengyel, finn, dán és elzászi kérdéssel „a magyar nemzetiségi kérdésnek nincs semmiféle közjogi komplikációja; semmiféle országos értelemben vett, külön államiságra törekvő, más államalakulatok felé természetszerűen gravitáló, vagy történelmileg odatartozó szerveződés nem volt ebben az országban”¹⁴¹.

Tömegesen lehetne idézni ezekből az évekből a „nemzeti kisebbségek” nyelvén írott könyvekből, de kisebbségi politikusok nyilatkozataiból is, amelyek Jászi e nézetének az ellenkezőjét bizonyítanak. De a későbbi események is azt igazolják, hogy Jászinak a Dunai Egyesült Államok, vagy a Keleti Svájc terve már keletkezésekor régen túlhaladott volt (vö. Jászi: A monarchia jövője. A dualizmus bukása és a Dunai Egyesült Államok, Budapest, 1918) és a helyzet teljes félreismeréséről tanúskodik, – az aradi tárgyalások azért is döbbsentették meg Jászit, miként Buchinger Manó írja¹⁴², nem képzelte a megoldást másként, „mint bár gyökeresen demokratikus reformok segítségével, alapvető átrendezés útján, de csak a régi Osztrák–Magyar Monarchia keretein belül” – s olvassuk Buchingernek egy másik könyvében¹⁴³, „amikor ezen a téren feladata lehetetlennek bizonyult, ő is (Jászi) kilépett a frontból”.

A nemzetiségi kérdésben – Horváth Zoltán megállapítása, hogy Apponyi Alberttől, Rákosi Jenőtől, Tisza Istvántól Czernin grófig, Ugron Gáborig, Apáthy Istvánig mindenki „vaksággal volt megverve”¹⁴⁴, Jászira is vonatkozik, hiszen ő is „asszimilációról” beszél – ha ezt nem is erőszakosan, hanem békésen, szellemi esz-

közökkel gondolja – és azt írja, mint végső célt, illetve elképzelést, hogy „az egynyelvű osztályuralomból sok nyelvű demokrácia jönné létre az egységes magyar állam védelme és a kultúr magyarság békés hegemoniája alatt”¹⁴⁵.

A másik „előzetes” megjegyzésünk azt a koncepciót érinti, amely Fukász György említett Jászi-monográfiáját illeti. Fukász ugyanis kitartó szorgalommal kiásott levéltárakból, archívumokból, magángyűjteményekből minden dokumentumot Jászi Oszkával kapcsolatban, de bekövetkezett nála az embarrassment és mivel az egyes adatok súlyozása nem történt meg, ezért kapjuk eredményül, hogy „Jászi filozófiájának eklektikus volta... talán egyik leglényegesebb vonása”¹⁴⁶. A helyzet ugyanis az, hogy Fukász ugyanolyan döntőnek tekinti Jászi világnézete szempontjából egy-egy terjedelmes könyve fejtegetéseit, mint egy-egy barátjához intézett pillanatnyi hangulatából született levelének megállapításait, vagy beszélgetése közben elejtett megjegyzéseit. Így lesz aztán Jászi egyszerre atheista és vallásos¹⁴⁷, vulgáris materialista¹⁴⁸ és dialektikus¹⁴⁹, forradalmár és reakciós¹⁵⁰ stb. stb. – hogy aztán ilyen konklúzióhoz jusson: „Színkép – horizontálisan és színkép – vertikálisan is. A változások széles skálája húzódik végig Jászi működésének vizsgált szakaszán, de egy-egy szakaszon belül is sokféle nézetbe ütközünk”¹⁵¹, és hasonló megállapítások egész sora a legkülönbözőbb tárgykörökkel kapcsolatban, mint pl. „nem lehet nála időbelileg sem valamiféle egyértelmű változásról beszélni. Eklektika és ellentmondásosság horizontálisan és vertikálisan”¹⁵².

Ezekből a jelenségekből a magunk számára Jászi megítéléséhez két szempont érvényesítésének a helyénvalóságát szűrtük le. 1.: annak a megállapításnak, hogy Jászi polgár és pedig kispolgári értelmiségi volt, szubjektíve és objektíve egyaránt következetesen végig kell vezetni a konzekvenciáját: azaz nem lehet szemére vetni és értékmérőnek tekinteni, amiért nem lelkesedik a proletárdiktatúráért¹⁵³, vagy – polgár létre – harcot hirdet a feudális maradványok és a klerikalizmus ellen, de szorgalmazza a tőkés fejlődést, az iparosítást és a nyugati fejlett kapitalizmust követendő példának állítja oda. S amilyen elégtétellel tölthet el bennünket, hogy

a proletárdiktatúra hatása alatt számos tudós, művész, szellemi kiválóság csatlakozott a forradalomhoz és hű is maradt a marxizmus eszméihez, ugyanakkor nem lehet számon kérni más polgároktól – pl. Jászitól – hogy megmaradtak saját osztályuk talaján és nem helyezkedtek a proletariátus osztályálláspontjára. Így – polgári mivolta szem előtt tartásával nem lehet következetlenséget látni abban, hogy valaki haladó az Osztrák–Magyar Monarchiában, a Tisza István-féle feudál-kapitalista diktatúrában, de konzervatív a Károlyi-forradalomban és ellenforradalmár a proletárdiktatúrában, – hogy aztán harcot hirdessen az ellenforradalmi restauráció és fehérterror ellen, viszont fokozatosan felmondja a barátságot az ugyanezt a küzdelmet folytató kommunista emigrációnak.

A másik szempont pedig: hogy bármennyire is színesebbé és életteljesebbé teszik a filozófus alakját és megvilágítják fejlődésének szubjektív motívumait levelei és életének más, közvetlen dokumentumai, az azokban fellelhető hangulati elemeket nem lehet világnézete döntő tényezőinek tekinteni. Így Jászinak barátjához, a szocialista Szabó Ervinhez intézett levelének abból a passzusából, amelyben beszámol arról, hogy milyen hatással voltak rá az 1905-ös orosz forradalomról szóló hírek, („a L’humanité szerint Gapon terrorizmust hirdet és nemsokára vérfürdő lesz Oroszországban. Lesz fegyver és dinamit is! Ezeknek a dolgoknak a híre valóságos fizikai boldogságot okoz nekem olykor” (1905. március 2.), koránt sem szabad arra következtetni, hogy Jászi „szindikalista módon, közel anarchista módjára”¹⁵⁴ reagál és hogy ezeket az eszméket magáévá tette volna akárcsak „olykor” is. Vagy hogy ugyancsak Szabó Ervinnek (1905. január 28.) beszámolva „három revolucionista meetingen” való részvételéről és arról a lelkesedésről, amelyet Anatole France beszéde kiváltott a tömegekből és őt magát is elragadta „a Revolution nagysága és értelme”. Komolyan lehetne venni azt a reflexióját, hogy „gyerekes ostobaságnak tartom én is a parlamenti munkát, a nagy néptömegek öntudatos forradalmi harca nélkül”¹⁵⁵.

Mindezeket a pillanatnyi megnyilatkozásokat – és sokszor mind-ezeknek az ellenkezőjét is – tudomásul véve és megfelelően a he-

lyükre téve, a következőkben csupán kikristályosodott és végig gondolt eszméit tükröző könyveihez és nagyobb tanulmányaihoz tartjuk magunkat és ezeket elemezve arra az eredményre jutunk, hogy hasonló fejlődésről számolhatunk be, mint amilyenről Somló Bódognál találkoztunk és amely nemcsak az ő személyüket jellemzi, hanem tipikus és következetes változása annak a polgári értelmiségnek, amely végig élte a háborút, a forradalmakat és az ellenforradalmat Magyarországon.

Ez a fejlődés nem más, mint a pozitivizmustól a neokantianizmusig. Somlóhoz képest a különbség az, hogy ez a fejlődés nem olyan ugrásszerű, átmenetiségnélküli, hanem fokozatos és számos közvetítéssel keresztül történik, így pl. a pozitivizmus nemcsak Spencert, hanem a második pozitívista iskola, az empiriokriticizmus tekintetbevételét is jelenti, viszont a neokantianista álláspont alapvető művekben való kifejtésére már nem került sor, – ezt csupán kisebb-nagyobb tanulmányai tanúsítják.

A kiindulás még teljesen spenceri: első, figyelemreméltó írásai, mint a Budapesti Szemle 1901. decemberi számában megjelent „A szerves társadalomelmélet” és az ugyanezen évben a Huszadik Században közzétett „A szociológiai regényről” c. tanulmányok még nagyjában a mester álláspontját tükrözik. Első nagyobb terjedelmű munkája „A történelmi materializmus állambölcselete” (Budapest, 1903 – az alábbi idézetek az 1908-as 2. kiadásból való) azonban már nem teljesen a spenceri álláspontból bírálják a történelmi materializmust, hanem ehhez segítségül hívja – főleg a filozófia alapkérdésében elfoglalt álláspontjában – a machizmust, a történelemre, az államra, a szocializmus egyes kérdéseire vonatkozóan pedig Marx és Engels műveivel szemben Masarykra és Bernsteinre támaszkodik.

E művében már lazít a társadalom organikus felfogásán, amelyet szoros analógiaként nem fogad el, de annyiban akceptálja, hogy „a társadalom minden része és működése kölcsönhatásban van, nem lehet az egyiken változtatni anélkül, hogy az összes többi is meg ne érezze”¹⁵⁶. Helyesli Spencernek ama tételét is, hogy természetben és társadalomban egyaránt minden változás „a kiválasz-

tás, alkalmazkodás és átöröklés évezredes és évmillió munkájától” megy végbe¹⁵⁷, és ha nem utasítja el „a létért való küzdelem elvét, mely a szabad verseny uralmát követeli meg a társadalomban, mely nélkül nincs élet, nincs fejlődés”¹⁵⁸, az ebből következő individualizmus princípiumát már nem teszi magáévá, és pedig Pikler belátásos elmélete alapján, amely szerint „az emberi elme . . . mind fokozottabb mértékben lesz képes a természeti erőket céljai érdekében tervszerűen felhasználni”¹⁵⁹, márpedig „a laissez faire elve ellentétben áll a tervszerű kooperációval, melynek mind erősebb kifejlődését várjuk a jövőre nézve”¹⁶⁰.

Ami viszont a természet és társadalom viszonyát illeti, inkább Spencernek ad igazat, mint bírálóinak, akik azon az alapon, hogy a társadalom végleges eszményi kialakulásában – ama spenceri teljes egyensúlyállapotban, mely a társadalomnak a természethez való mind jobb alkalmazkodása révén bekövetkezik – azért nem hisznek, mert „maga a kültermészet is változik, tehát nincs semmi állandó tényező, mellyel a társadalom végleges egyensúlyállapotba juthatna”¹⁶¹. Jászi ugyanis azt állítja, hogy a természeti erők bizonyos állandóságának feltételezése minden emberi ismeret és tudomány alapja. A szorosan vett természettudományok tételei is csak az alapvető természeti erők bizonyos statikájának felvétele mellett igazak”¹⁶², de hozzáteszi – ami összefügg a spenceri agnoszticizmus elfogadásával – hogy „az alapvető természeti erők állandóságát igenis jogunk van adottnak feltételezni”¹⁶³. (Agnoszticizmusát még sokáig megőrzi, hiszen a „Mi a szociológia?” c. 1908-ból való tanulmányában is kijelenti: „mindent meg tudunk magyarázni, de semmit sem tudunk. Nem ismerjük a legalapvetőbb összefüggések rendjét”¹⁶⁴.

Viszont túlhaladás a „klasszikus” pozitivizmus álláspontján, amikor nem elégszik meg a tények és a köztük található szabályszerűségek leírásával, hanem keresi a változások és átalakulások „mélyebb rugóit”¹⁶⁵, és hiányolja, hogy Spencer az erkölcsi eszméket és azok átalakulásait „utolsó társadalmi tényeknek tekinti”¹⁶⁶. Amikor azonban – Spencert szembeesítve Marxszal – nemcsak arról van szó, amit Marx elmélete „örök érdemének” tekint, hogy „a

társadalmi jelenségek magyarázatánál csak az esetben szabad eszmei rugók (vallás, erkölcs, bölcsélet) hatását segítségül hívni, ha a gazdasági erők önmagukban az illető jelenség megértésére nem elégségesek”¹⁶⁷, hanem „e módszertani eszközön” túlmenően a marxi elmélet filozófiai alapjai is felmerülnek, akkor már a marxizmust „mechanikai merevséggel és egyoldalú materializmussal”¹⁶⁸ vádolva a sem-sem álláspontjára helyezkedve harmadik utat keres és így tudva-nem tudva az empiriokriticizmus érveléséhez folyamodik: „A materializmus és a spiritualizmus harca – írja – véleményünk szerint egyike a legmeddőbb vitáknak. Mindkét elnevezés egyformán szerencsétlen és egy csomó skolaszticizmust rejt magában. A ma uralkodó tudományos *monizmus* mellett egyikre sincs szükség. Kétségtelen, hogy anyag nincs erő nélkül és erő nincs anyag nélkül. Az anyagban nincs semmi materialisztikusabb, mint az erőben, és megfordítva, az erő semmivel sem transzcendentálisabb valami, mint az anyag. Végső lényegében éppen olyan kevésbé ismerjük az egyiket, mint a másikat. Mindkettővel szemben a tudományos agnoszticizmus az egyedül helyes álláspont”¹⁶⁹.

Tekintsünk most el attól, hogy az akkoriban nem annyira uralkodó és tudományos mint inkább divatos monizmusról – nem szólva arról, hogy lehetséges materialista és idealista („spiritualista”) monizmus, – nem nehéz kimutatni, hogy a legpregnansabb formájában a „Monistenbund” és az Ostwald-féle energetika által képviselve – a „legvaskosabb” idealizmus; és borítsunk fátyolt arra, hogy Jászi transzcendentális helyett transzcendenst akar mondani, továbbá, hogy miféle tudományosság van abban az álláspontban, hogy a lényeg – tehát a lényeges összefüggések, a törvény, aminek feltárása éppen a tudomány feladata – nem megismerhető; vegyük tudomásul, hogy Jászi igyekszik elkerülni – éppen a materializmus és idealizmus közötti ingadozása következtében – a filozófia alapkérdésében egy határozott álláspont elfoglalását, illetve kinyilvánítását.

A fő téma ugyanis számára nem a materializmusnak, hanem a történelmi materializmusnak a bírálata, vagyis nem a lét-tudat viszonyában az elsődlegesség kérdésében való döntés, hanem annak

a kérdésnek a vizsgálata, mennyiben van vagy nincs igaza Marxnak azokban az állításaiban, amelyeket a „Zur Kritik der Politischen Ökonomie” híres Előszavában vizsgálódásainak eredményeként a történelmi materializmus alapeszméinek összefoglalása gyanánt közzétett és amelyeket Jászi műve 1. §-ában teljes terjedelmében az olvasó elé terjesztett. Ám amikor szavakban elismerését fejezi ki Marx teljesítményét illetőleg, sorbavéve az egyes tételeket, ebből az elismerésből semmi sem marad. Csupán legfőbb kifogásairól teszünk említést és nem bocsátkozunk annak bírálatába sem: ma már – legalább is tudományos körökben eléggé ismertek Marx és Engels tanításai ahhoz, hogy megállapíthassuk: Jászi kifogásai indokolatlanok, nagyrészt abból fakadnak, hogy nem ismeri kellőképp Marx és Engels műveit, mentsége, hogy abban az időben egész sor filozófiai fontos művük nem is volt hozzáférhető, de kevésbé mentsége, hogy bírálata rendszerint az akkoriban terjedőben lévő revizionista művekre támaszkodik, azokat kellő kritika nélkül magáévá teszi.

Így egyik fő kifogása a marxizmus ellen, hogy „a legtúlzóbb materializmusba esett”¹⁷⁰. Ez a megállapítása annál különösebb, minthogy éppen ő az, aki ebben az időben átmenetileg a legvulgárisabb mechanisztikus materializmus bűvkörébe kerül: „Úgy látom, az én szellemi jövőm is egyre világosabban alakul ki: a Sombartok, a Loriák, a Büchnerek irányában” – írja¹⁷¹, s megfedkezve arról, hogy a Büchner–Moleschott–Vogt-felfogás quintessenciája az a tétel, hogy „a gondolatok ugyanabban a viszonyban állnak az aggyal, mint az epe a májjal”, szemére veti Marxnak, hogy „az emberek lelki életéről, gondolatairól, vágyairól, eszményeiről semmit sem akar tudni”¹⁷².

További kifogása, hogy Marx „a legcsekélyebb útmutatást sem ad arra nézve, hogy a termelési erők változása *miként* hozza létre a társadalmi felépítmény változását”¹⁷³, ami annál meglepőbb, mert hiszen az általa is idézett „Zur Kritik der politischen Ökonomie” Előszavában éppen erről van szó, tehát e kérdést illetőleg nem panaszkodhatik, nem úgy, mint más összefüggésekben, amikor arról medítál, hogy nem tudta megszerezni Marx–Engelsnek „A

Szent Család” c. könyvét¹⁷⁴. Ugyanerre az Előszóra kell utalnunk akkor is, amikor a továbbiakban azt állítja, hogy Marx „a legcsekélyebb útmutatást sem ad arra nézve, hogy a gazdasági erők változásait mi okozza”¹⁷⁵. És ha csupán a tételt magát, de a probléma kifejtését nem is találja meg ebben az Előszóban, a Német Ideológia, vagy A filozófia nyomora ismeretében bizonyára nem állította volna, hogy Marx „másik nagy tévedése az ún. társadalmi „felépítményre” vonatkozó tanaiban áll, melynek tehát az eszmei rugóknak semmi önálló szerepet nem tulajdonít”¹⁷⁶.

A történelmi materializmusra kimondott verdiktje tehát nem a marxi felfogásra, hanem legfeljebb a Büchner–Moleschott–Vogtféle, egy ideig általa is elfogadott mechanisztikus metafizikai materializmusra vonatkoztatható, amikor is ez a döntése így hangzik: „A történelmi materializmus nagy érdeme, hogy felismerte és nyomatékosan hangsúlyozta a gazdasági erők alapjelentőségét, de tévedett, midőn az eszmei erők önállóságát és jelentőségét félreismerte”¹⁷⁷.

E tételtől kiindulva azután igyekszik a maga pozitív álláspontját kifejteni, éspedig a „felépítmény” egyes kategóriáit illetőleg külön-külön. Így az államra vonatkozólag ebben az itt idézett művében, a művészetre és az erkölcsre vonatkozólag pedig mintegy e mű folytatásaként a következő évben megjelent munkájában, a „Művészet és erkölcs”-ben, mely „gutgesinnt”-sége tanúbizonysága gyanánt akadémiai díjat is kapott. Nem tudományos értékénél, hanem szimptomatikusságánál fogva ismertetjük Jászinak Marx állambölcselete kritikáját éspedig azon egyszerű oknál fogva, mert arra hivatkozva, hogy „Marx ezt a kérdést... szisztematikusan nem tárgyalta”¹⁷⁸, Masaryk: „Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus” (Wien, 1899) c. műve nyomán taglalja a problémát, vagyis egy tendenciózusan torzító szöveg alapján, úgyhogy – mint látni fogjuk – fenntartásai és kifogásai Marx elméletét nem érintik.

Mindjárt a bevezető tételt, mint teljesen hamisat kell felismernünk. Jászi ugyanis azt állítja, hogy Marx az államot új intézménynek tekinti, amelyet a modern burzsoázia, sőt még pontosab-

ban „nagyban és egészben a francia forradalom hozott életre, különösen a Directorium által” és ebből következőleg: „a középkori feudalizmus szerint nem állam”¹⁷⁹. Eltekintve a pongyola fogalmazástól (a feudalizmusban, mint társadalmi formációban lévő államról kellene beszélnie), a marxi elmélet szerint nem áll: „a feudális társadalom, hogy gyakorlati szükségleteit kielégíthesse, különböző előjogos osztályokba szervezkedett, de ez nem volt állam”¹⁸⁰, mert igenis, ahol a társadalom osztályszerkezetű, ott van állam, – viszont Marx az államot valóban történelmi kategóriának tekinti, amely az ősközösségi társadalmaknak osztálytársadalmakká való átalakulásával az uralkodó osztály uralmának fenntartására keletkezett, és ha – a kommunista társadalomban – az osztályok megszűnnek, nem lesz többé állam sem.

Tisztában van ezzel Jászi is, hiszen olvasta és ismerteti Engelsnek „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates” c. munkáját, melyben kifejtett nézeteket „nagyban és egészében még ma is a „hivatalos” történelmi materializmus tanainak kell tekinteni”¹⁸¹ és Marx nézeteit azért torzítja, hogy saját, azokkal ellentétes álláspontját annál jobban kidomborítsa. Így azt állítja, hogy az őstársadalomban vannak főnökök, tanácsok, hadvezérek, márpedig ezek a népi közhatalomtól határozottan elválasztható szervek és Engels szerint is ezek adják az állam legfontosabb kritériumát, tehát az őstársadalomban is volt – és Engels szerint is kellett legyen – állam. Az állam keletkezésére vonatkozólag pedig Dühring erőszakelméletéhez csatlakozik, jelezve, hogy Engels szavakban tagadja ugyan az erőszakot, mint az állam előállásának döntő motívumát, de „saját álláspontját... önállóan nem fejtette ki”¹⁸², viszont e felfogás és az osztályharc elmélet között Jászi szerint ellentmondás van, ugyanis „ha az osztályküzdelem tana igaz, – mint ahogy kétségtelenül igaz – nem lehet kétely az iránt, hogy az erőszak nem hiányzott volna ebben a küzdelemben”¹⁸³.

Jászi azonban megfélekedzik arról, hogy Engels nem a társadalomban egyáltalán meglevő erőszakot tagadja, hanem csak azt állítja, hogy nem az a forrása az osztályképződésnek, hanem a

munkamegosztás következtében fokozódó munkatermelékenység, amelynek révén előáll a többlettermék, így van értelme és értéke ennek kisajátításának, tehát már nem ölik meg az elfogott ellen-séget, hanem dolgoztatják – ezt a motívumot egyébként Jászi is elismeri. S így elfogadni kényszerülve Engelsnek azt az álláspont-ját, hogy „hiábavaló minden erőszak, ha mögötte megfelelő gaz-dasági átalakulás nem áll”, hozzá teszi, hogy „ez kétségtelenül így is van, ha a gazdasági átalakulásba a szellemi, erkölcsi, eszté-tikai stb. átalakulásokat is beleértjük”¹⁸⁴, ami Engelsszel szemben, aki nem tagadja a tudatformák szerepét a társadalmi fejlődésben, de eszébe sem jut ezeket a felépítményeket a gazdasági alappal *azonosítani*, ismét a Büchner-féle vulgáris materialista felfogásra mutat.

Ugyanakkor szépen megfér Jászi gondolatmenetében a racio-nalista-idealista történelemfelfogás, amelynél fogva a társadalom fej-lődését „egy közös lélektani tényre, az emberi elme örökös tépe-lődő munkájára sorsa javítása érdekében, örökös küzdelmére, élete jobbá, szebbé és hosszabbá tétele érdekében, szóval a *belátás* té-nyére”¹⁸⁵ vezeti vissza. Azaz – némi (nem lényeges) fenntartások-kal¹⁸⁶ – elfogadja Pikler belátásos elméletét, és kijelenti, hogy „a belátás a haladás egyedüli dinamikai faktora”¹⁸⁷. S ha az őstár-sadalomra vonatkozólag – amelyben valamiféle társadalmi rend (szokások és tekintély alapján, „természetes demokráciaként”) természetszerűleg van – a társadalmi rendet állami rend gyanánt fogja fel, tehát azt állítja, hogy mióta társadalom van, állam is van, – ugyanígy az esetleges kommunizmusban is felteszi az állam fennmaradását, minthogy „a szükségletek szaporodásával, a ter-mészeti erőkkel való küzdelem kiszélesedésével egyre növekedtek a kooperáció szükségai, a vezetés nélkülözhetetlensége és az összeség érdekében szükséges eljárási módok kikényszerítésének a lehe-tősége”¹⁸⁸. Így, „az állam kizsákmányolási szerepe mellett soha-sem homályosult el, sőt azzal legalább is egyenlő fontosságú ma-radt, ősbibb fundamentális szerepe, mely létének alapja – a terv-szerű vezetés melletti, kikényszeríthető kooperáció”¹⁸⁹. Az állam tehát örök, csupán az osztályuralom és kizsákmányolás átmeneti,

történeti eleme, és így minél fejlettebb és bonyolultabb a társadalom, annál inkább megnő az állam tervszerű, kikényszeríthető kooperáció-funkciója. Ezzel teljesen felülkerekedik az állam alapvető feladata: „az összesség céljait szolgáló együttműködés lehető legjobb biztosítása, irányítása és fejlesztése”¹⁹⁰, s ezzel „az államhatalom tényleg az osztályokon felül lesz”¹⁹¹.

Hogyan próbálja Jászi e gondolatmenetet elfogadhatóvá, vagy egyáltalán érthetővé tenni? Úgy, hogy az államban nem hatalmi szervezetet, az uralkodó osztály kizsákmányolását leghathatósabban biztosító eszközét látja, hanem „társadalmi funkciót”, „szerepkört”¹⁹², amelynek lényege „a vezetés, kezdeményezés, organizálás”¹⁹³, s amikor – tehát a szocializmusban – az összefüggéstelen egyéni gazdaságok helyébe a gazdaság tervszerű központi vezetése lép, ez a szerepkör rendkívüli mértékben szélesedik. Az állam tehát nemhogy elhalna, – ahogyan Engels gondolja – hanem ellenkezőleg, erősödni és szerepköre tágulni fog.

Ami pedig a kizsákmányolás megszűnte következtében előálló kollektív társadalmat illeti, az sem lesz osztály nélküli – és hogy a mai divatos revizionista Gyilasz-féle új osztályelmélet mennyire nem új a nap alatt, hadd térjünk ki Jászi idevágó gondolatmenetére. Szerinte abból a tényből, hogy a termelési és elosztási folyamatok állami vezetés és irányítás alá kerülnek, az erre hivatott hivatalnoki kar „szerfelett terjedelmes és szövevényes lesz”¹⁹⁴. Ehhez járulnak a szabadfoglalkozásúak, – még ha szűkül vagy meg is szűnik, ami nem valószínű, az egyházi és jogszolgáltatási területen működők köre – a tanítás, gyógyítás és szórakoztató iparok területén dolgozók száma rendkívül megszaporodik és mivel ezek működése ingyenes lesz, az itt foglalkoztatottak is a hivatalnoki karhoz tartoznak. Végeredményben e társadalom „munkásokból és hivatalnokokból áll”¹⁹⁵, nem is beszélve a törvényhozó hatalom személyi állományáról, minthogy nehezen képzelhető el, hogy ezt a funkciót ne egy „teljesen különzékült szerv lássa el”¹⁹⁶, vagyis ha fel is tételezzük – amiben Jászi eléggé kételkedik –, hogy a szellemi és testi munka közötti különbség is meg fog szűnni, akkor is kialakul a munkamegosztás a törvényhozók, a törvényt alkal-

mazók („közigazgatási test”)¹⁹⁷ és „a termelési és szétosztási processzusok tényleges végrehajtói”¹⁹⁸, azaz a testi és szellemi munkások között.

Persze, még ha igaza lenne is Jászinak, a társadalom ilyen tagozódásában – ebből nem következik sem egyik rétegnek a másik által való kizsákmányolása, sem valamiféle szubordinációs rendszer. Jászi az államban nem hatalmi szervezetet, hanem egy speciális funkciót végző organizációt lát, a munkamegosztásban pedig nem tesz különbséget az osztályok közötti, tehát „társadalmi” és a munkafolyamat differenciálódása, azaz „technikai” munkamegosztás között, melyek közül az első a kommunizmusban megszűnik, a második nemcsak hogy nem, hanem a termelési eszközök fejlettsége, bonyolultsága folytán még fokozódik is, de persze anélkül, hogy ez alapja lehetne egy társadalmi megosztódásnak.

Hogy azonban a társadalom rendező, irányító, ellenőrző szervei ne fajuljanak el bürokráciává, arra vonatkozólag a megvalósulóban lévő szocialista társadalmaknak megvannak az objektív eszközei (pl. demokratikus centralizmus, visszahívhatóság, rotáció stb.) – Jászi azonban a „belátásos” elmélet, tehát végül is szubjektív pszichologista és ebből következően normatív-erkölcsi megfontolások alapján ilyen követelményektől teszi mindezt függővé: „Mennyi előrelátásra, mennyi tervszerűségre, mennyi bölcsességre, mennyi erkölcsi mérsékletre, mennyi közszeretetre volna szükség, hogy ez a szerfelett komplikált mechanizmus működni tudjon, hogy ne fajuljon a szabad fejlődést elnyomó táplálkozási gépezetté. Mily ideális demokráciára, mennyi műveltségre, mennyi ellenőrzési képességre, hogy e hivatalnoki karból ne az oligarkiák egyik legszörnyűbb formája fejlődjék ki!”¹⁹⁹. Egyszóval, csakis a társadalom tagjainak aktív részvétele, fokozódó belátása, érdeklődése és lelkiismeretessége a közügyek iránt, biztosíthatja, hogy a teljes kooperáció állama újabb osztályuralomhoz, egy kizsákmányoló bürokráciához ne vezessen”²⁰⁰.

Ha el is fogadjuk, hogy mindez – a dolgokat szubjektív oldalról tekintve – igaz, Jászi a leglényegesebből akkor is megelégedezik, a magántulajdon megszüntetéséről, a termelési eszközök társadal-

masításáról, ami az osztályok és a kizsákmányolás megszűnésének a sine qua nonja. Persze Jászínál következetesség, hogy erre nem gondol, hiszen: „osztályok alatt különleges társadalmi funkciót teljesítő köröket értünk”²⁰¹, márpedig ezek a funkciók és így „osztályok” a társadalom fejlődésével párhuzamosan nemhogy megszűnnének, hanem még sokasodnak és komplikálódnak is. Ha pedig egyáltalán van a társadalomban fejlődés, az nem a termelőerők fejlődésének, illetve a termelőerők és a termelési viszonyok közötti feszültségek hajtóerejének, az osztályharcnak tulajdonítható, hanem a műveltség fejlődésének, az összeműködési képesség emelkedésének, az altruisztikus érzések növekedésének. A társadalom egyes tagjai belátásának, erejének, műveltségének és egészségének a gyarapodása a haladás motorja, ám végül is – összefoglalólag – „ebben az evolúcióban a legnagyobb szerep a gondolatnak jut, mely a célokat kitűzi és a haladás útjait meghatározza”²⁰².

Láttuk, hogy Jászi az állam mellett a „felépítmény” többi területét is számításba veszi, mint a társadalmi haladás meghatározó tényezőit. Ezek közül az erkölcsöt és művészetet taglalja „Művészet és erkölcs” (Budapest, 1904) c. munkájában, amely mintegy egyenes folytatása „A történelmi materializmus állambölcseletének”, de bizonyos szempontból előről kezdés is, amennyiben újból meggondolás tárgyává teszi mind az erkölcs, mind a művészetek alapjait, amelyeket nem az emberi társadalomban, hanem már az állatvilágban, azaz biológiai szférában vél felfedezni. Amikor ugyanis elfogadja a régi bölcseiséget, hogy „primum vivere, deinde philosophari”²⁰³, ugyanakkor mindjárt hozzáteszi, hogy viszont az emberi tevékenység nem szorítkozik teljesen az ön- és fajfenntartásra, vagy még pontosabban: „az idegrendszer bizonyos fejlettségi foka mellett az idegerő már nem merül ki a pusztá élet- és fajfenntartásban, hanem egy feleslege támad, mely tőle szabadon érvényesülhet, mint gondolkodás, mint tetszelgés, mint játék vagy esztétikai alkotás”²⁰⁴. Egyszóval már az etnográfia adatainak világánál sem tekinthető az ember pusztá „homo oeconomicusnak”, hanem gondolkodik napi táplálékától távolabb eső problémákról is, igyekszik a jelenségek összefüggéseit és okait kikutatni, örömet

talál bizonyos esztétikai élvezetekben, szereti a feltűnést és a mások hódolatát, vagyis „a homo oeconomicus mellett már a fejlődés legkoraibb lépcsőin is ott van a homo philosophicus, aestheticus és moralis”²⁰⁵, sőt már az állatvilágban is „van a tevékenység egy köre, mely a szorosan vett élet- és fajfenntartástól független”²⁰⁶.

Persze, a „szorosan vett” jelző kibúvó, hiszen ő maga is elismeri, hogy az idegerő feleslegéből adódó tevékenységek is „magasabbrendű biológiai szükségletek kielégítésére” irányulnak²⁰⁷, és olyan érzelmek, mint irigység, féltékenység, szerelem, vagy olyan tevékenységek, mint tánc és muzsika, ha nem is közvetlenül a fajfenntartási ösztön módosult megnyilvánulásai, de eredetüket tekintve abból különböző közvetítéseken át levezethetők. S hogy ezt Jászi is akaratlanul elismeri – azaz a még oly magasztos szellemi alkotások vagy élvezetek naturalista gyökerét tételező irányzat híve – arra mutat a következő megállapítása: „Nem csak a l’art pour l’art igaz, hanem épp oly joggal lehetne beszélni a vallás, az erkölcs, a tudomány teljesen spontán, minden hasznossági szempontból ment kifejtéséről, tisztán ama biológiai *gyönyörérzet* kedvéért, mely velük jár.”²⁰⁸

Hogy a biológiai gyönyörérzet közelebb áll az ön- és fajfenntartás ösztönéhez, mint a „hasznossági szempont”, aligha szorul bizonyításra, bár természetesen ez is visszavezethető arra. Mindezeket a társadalmasodási formának a specifikuma és mennyiségi különbsége, illetve az eredettől való távolsága és a közvetítések száma különbözteti meg egymástól és teszi át a természettudományi kutatás szférájából a szociológia területére. Ezt az utat írja le részletesebben, de gyakran ugyanazon szavakkal a „Művészet és erkölcs” azzal a különbséggel, hogy elérvén a társadalmisághoz, ebben a közegben egy lépéssel tovább halad. Viszont a tárgy természeténél fogva mind az eredetnél, mind a továbbfejlődésnél élesebb profilt ad a spenceri evolucionizmusnak, mondván, hogy „az emberiség életpályája lassú, fokozatos átmenet, az emberi természet lassú átalakulása, az állati múlt és a harcban töltött évmilliók által kifejlesztett végső egoista tulajdonságokból”²⁰⁹, ugyanakkor tisztábban látja a spenceri felfogás korlátait, sőt téve-

déseit is, éspedig Pikler Spencer-kritikája segítségével és közelít a történelmi materializmushoz anélkül, hogy az ezzel kapcsolatos fenntartásaiból valamit is engedne²¹⁰, vagyis a biológia és a „materialista” szociológia között a harmadik utat keresve, a megoldást a „lélektani kutatásoktól” várja²¹¹. A kollektív lélektant „kell segítségül hívni, mert a társadalom lényege a szellemi, lelki tevékenység mindaddig, amíg a lelki tevékenységről valamilyen módon meg nem lehet állapítani, hogy az sem egyéb, mint egyszerű biológiai, esetleg mechanikai jellegű tevékenység” – idézi illusztrációul Fukász Jászinak a Társadalomtudományi Társaságban elmondott egyik (1903) beszédéből és hozzá teszi: „ez a gondolatmenet, amely e műben a társadalom pluszát a lelki tényezőkben mutatja be”²¹².

Érdekes azonban az a különbség, amelyet a társadalmiság vonatkozásában az erkölcs és a művészet között tesz. Az erkölcsöt illetőleg elismeri a külvilág létrehozó hatását, mert az erkölcsi tételek, követelmények, eszmék „feleletek voltak az embert közéről érintő kérdésekre”²¹³, sőt elfogadja az erkölcsi elvek történelmi, osztály jellegét, hiszen empirikus adatok azok, „változékonyságáról győznek meg korok és társadalmak, sőt ugyanazon kor és társadalom különböző osztályai szerint is”²¹⁴. Ugyanakkor a művészetre vonatkozólag hangsúlyozza, hogy a művészet az említett idegenergia feleslegéből ered,²¹⁵ nem utasítja el a játék-elméletet sem,²¹⁶ amivel a művészetet függetleníti az élet- és fajfenntartás biológiai ösztönétől, de elutasítja a gazdasági viszonyokkal való összefüggését is, – csupán a kor technológiai eszközeitől való függőségét koncedálja²¹⁷, általában azonban a l’art pour l’art álláspontján van²¹⁸ és az osztályhoz kötöttség tagadásával a művészi szabadságot, mint a művészet fejlődésének garanciáját tekinti.²¹⁹

Más megítélés alá esik azonban a művészet társadalmi funkciója. Mert a művészeteknek csak egyik oldala az, amiről Jászi úgy beszél „mint a hedonika egyik ága, mint megnemesült és evolváló hedonika, mint az emberi élet egy hatalmas gyönyört okozó princípiuma”²²⁰, olyan eszközöknek tekintvén tehát a művészeteket, „amelyek a vegetatív életműködésre erősítőleg és éltetőleg hatnak”²²¹. Ezt az oldalt látjuk, ha a művészetet az alkotó vagy

élvező, tehát az egyén szemszögéből nézzük. A másik oldal aztán az objektív, a társadalom számára megnyíló aspektus és ez nem más, mint a művészet közösséget összetartó, erősítő, legáltalánosabban szólva társadalom-organizáló szerepe.

Ezt a funkciót világosan látja Jászi az őstársadalomra vonatkozólag, amikor aláhúzza „a táncnak és a zenének a tömegeket összefűző, fegyelmező, összeműködésre képesebbé tevő hatását, avagy a képirásnak az ősök kultuszát és a tekintélyt emelő erejét”²²², és ha a saját korának művészetét nézi, amikor a polgári társadalomban az individualizmus, az impresszionizmus a l’art pour l’art adja meg a művészetek jellegzetességét, bár az egyéni élvezeti aspektust állítja az előtérbe, a jövőt illetőleg mégsem zárkozhatik el a „szocializáló” funkció erőteljesebbé, sőt uralkodóvá válása elől. „A nagy magánvagyonok kiküszöbölésével a magánember egyre inkább képtelen lesz önerejéből monumentális művészeti alkotások létesítésére, úgy hogy a jövő minden nagyarányú művészeti vállalkozása egyre inkább csak az egyének tömörülésén alapulhat: a művészet egyre inkább kollektív lesz”²²³. Persze, ez csak a művészeti alkotás, mint társadalmi tevékenység társadalmasodására vonatkozik, és Jászi nyitva hagyja a befogadó, a közönség esetleges átalakulásának, szervezeti formáinak kérdését, és csupán leszögezi, hogy „a művészetet csak úgy lehet visszaadni a népnek, ha a népet visszaadják a művészetnek”²²⁴.

Ám hogy e kérdésben is a kollektivitás irányában tapogatózik, arra következtetni lehet mindabból, amit egy másik tudatformával, a vallással kapcsolatosan ír. S ha valahol, hát itt világosan megmutatkozik polgári entellektüel mivolta, annak minden elfogultságával együtt. Az ugyanis kétségtelen, hogy az egyház ellen következetes és éles harcot folytat. De az egyházban elsősorban nem a vallás intézményét, hanem a feudális társadalmi rendszer egyik oszlopát, a latifundiumok birtokosát, a nép elnyomóját látja. Fő célja ezért, mint a Martinovics páholy 1908. december 24-i iratában formulázza: harcot kell indítani „a klerikalizmusnak a politikai és társadalmi életből való száműzésére. Ezt a nagy célt csak az egyházi javak szekularizációja, a hitoktatástól ment, ingyenes,

állami, világi közoktatás és az egyháznak az államtól való elválasztása útján véli elérhetőnek azon elv alapján, hogy a vallás mindenkinek magánügye”²²⁵.

Ugyanezt a gondolatot nagy nyomatékkal ismétli Jászi a Szabadkőművesek Lapjában, a „Kelet” 1910. január 15-i számában írt cikkében: „A vallás mindenkinek magánügye és igenis mi is respektáljuk a vallásban a lelkiismereti szabadságot, de annál hatékonyabban kell fellépni a vallás ellen ott, ahol az mint feudális, reakciós intézmény, mint a lelkiismereti szabadság béklyóba verője jelentkezik”.

A vallás, mint intézmény ellen tehát fel kell lépni, de egészen más a helyzet akkor, amikor a vallásról, mint érzületről, világnézetről van szó, hiszen – írja Szabó Ervinhez írt levelében (1907. február 13-án) – „még mi, atheisták is vallásosak vagyunk in praxis”, hát még az „elnyomott nép, amelynek az túlvilági boldogságot ígér a földi keservekért”²²⁶. Marx nézetéhez (a vallás a nép ópiuma) egész közelállóan és rokonszavakkal fejezi ki magát, amikor fenti cikkében így ír: „a vallás nagy néptömegek narkotikuma”, de Marx felfogásától ellentétes irányba fordul, amikor így folytatja: „melyre mindaddig szüksége van, míg azt mással helyettesíteni nem tudjuk”²²⁷. Azaz a vallás csak mai formájában téveszme, és az uralkodó osztály által kihasználható a nép feletti hatalom biztosítására, de az emberekben benne rejlik a transzcendencia iránti szükséglet, amelyet ki kell és ki lehet elégíteni.

Különösen elevenné válik benne ez a meggyőződés a háború alatt írt tanulmányaiban, melyek összegyűjtve „Múlt és jövő határán” (Budapest, 1918) címen jelentek meg. „A hivatalos kereszténység végleges elfordulása alapítója elveitől – írja – teljes behelezkedése a mai hatalmi államba, mint az uralmi gépezet legfőbb kenegetője és konzerválója, még sohasem volt oly nyilvánvaló, mint az előttünk lefolyó véres történelmi drámában. Akik a krisztusi tan mély erkölcsi értékeit megóvni és gyümölcsöztetni akarják, azoknak a háború után egészen új szervezési és aktivitási formákat kell majd keresniök.”²²⁸ Egyelőre csupán azt érzi, hogy a régi vallás „teljesen csütörtököt mondott”, viszont „az új vallás még

nem tudott megszületni”²²⁹, de miként „korunk legmélyebb gondolkodói, egy James, egy Boutroux, egy Höffding, egy Bergson, egy Durkheim” tanúsítják, a vallási szükséglet alapvető jelentőséggel bír, „melynek kiirtása nem kevésbé lehetetlen, sőt káros vállalkozás, mint a művészeti képrombolóké”²³⁰.

Valóban „a múlt és a jövő határán” állva a választ egy „olyan vallási szintézisben” keresi, „mely a földi és a földöntúli közötti alapvető különbségeket lerontva, a szabadság, a kultúra, a testi és lelki tisztaság iránti törekvést, a hit minden kedélyi és esztétikai erejével támasztaná alá”²³¹. De minél jobban beleássza magát ebbe a problémába, annál inkább rá kell jönnie, hogy az út nem az, amelyen az általa felsorolt gondolkodó vagy még pregnansabban, kezdő pozitivista korszakának mestere Auguste Comte, jártak, hogy ti. mivel a hagyományos vallások kompromittáltak, lejártak magukat, hitelüket veszítették, az emberben élő transzcendenciaigény kielégítésére egy új vallást kell kreálni.

Fokozatosan dolgozza ki magának azt az elméletet, hogy a vallásnak nemcsak a külsőségei, hanem a belső tartalma is hagyományos üledékek és mindezekről megszabadulva: „emberi méltóság és igazság: ezek minden igaz vallás végső követelményei”²³², és a Magyar Radikális Párthoz már a felszabadulás után küldött üzenetében ezeket írja: „Mindeneknél fontosabb, hogy egy új erkölcsöt propagáljatok tettekkel, beszéddel és kérlelhetetlen kritikával”²³³. Hogy ezt az új erkölcsöt a neokantiánus badeni iskola értékelmélete tölti meg tartalommal, az kitűnik már azokból a háború alatt írt tanulmányaiból, melyeket – mint említettük – a „Múlt és jövő határán” c. kötetében gyűjtött össze. Még frazeológiában is hangsúlyozza ezt a rokonságot, amikor az „egyénség autonómiájának kategorikus imperatívuszát”²³⁴ emlegeti és ellentétben azokkal, akik a nacionalizmus erkölcsstanában nevelkedtek fel, és akiknek az idegen mindig ellenség, és azokkal, akik egy vallásos metafizika bűvöletében mindent isten akaratának – bűntetésének vagy jutalmazásának – fognak fel, az igazi vallást azok vallják, akik az erkölcsi autonómia „lényeges és örök elveit tartják szem előtt és ezeket a következőkben látják: erkölcsi szabadság,

esztétikai tisztaság... az egyéniség megbonthatatlan egysége”²³⁵. És mintegy mottóul írja fel a hegeli mondatot: „Ich bin frei, wenn ich bei mir bin”²³⁶.

De hogy ez a tétel nem marad meg a személyiség szférájában, hanem szociálissá válni törekszik, arról tanúskodik egy másik tanulmánya, – amelyet Prohászka Ottokár háborút igazoló bölcselete ellen írt –, amelynek fő tételeit ő maga a következőkben foglalja össze: „Legmélyebb érzelmi és etikai szintézisünk az, nevezzük akár Istenbe, akár a társadalmi haladásba vagy az erkölcsi erők fejlődésébe vetett hitnek, ami épp a jobb és finomabb lelkekben megrendült. Különben is minden vallási meggyőződés oly elválaszthatatlanul össze van forrva a jóról és az igazról, az élet értékéről és a társadalmi kötelességekről való érzelmeinkkel, hogy egy magasabb nézőpontból szemlélve a vallási probléma beleolvad a társadalmiba”²³⁷. Bármennyire magasabbrendű ez a szemlélet, akár a Prohászkaéhoz, akár más valláserkölcsi értékrendszerekhez képest és bármennyire is hangsúlyozza, hogy „kiuzsorázottak és letiprottak számára a kanti módszer örökké alkalmazhatatlan marad”²³⁸, még ha egy végeredményben csödbe jutott élet kisiklásának tekintjük is, amerikai emigrációjában kinyilvánított népi demokráciaellenességét és mint egykori híve, Zsolt Béla írja; a Vox Humana-t felváltotta nála a Vox Americana²³⁹ – filozófiai síkon maradva akkor is meg kell állapítanunk, hogy a moralizáló neokantianizmus, a szociális idealizmus híveként végül is a társadalmi megújulást nem a struktúra megváltoztatásától, hanem a „világ erkölcsi és intellektuális atmoszférája” megváltoztatásától várja²⁴⁰.

Az emberek megszokták – fejtegeti „A béke forradalma” c. Amerikából hazaküldött tanulmányában – hogy az intézményeket gépeknek tekintsék, az erkölcsiséget egyszerűen magatartási munkának, az igazi idealizmust kendőzött ésszerűségnek, az osztályérdekek és a megváltozott gazdasági feltételek reflexének. Pedig az igazi feltételei a megváltoztatásnak: bizonyos új felfogás, egy új eszmény az emberek viszonyáról, eszmény, amelyet törhetetlenül képviselnek hős és meg nem alkuvó emberek, akik alkalmasak arra, hogy egy új elit segítségével megalapozzák az új rendet. Az

egyetlen helyes út – vonja le a végső következtetést – „kifejleszteni az erkölcsi energiákat, tudatossá tenni őket és kifejezni pontos szóval, helyes szemlélettel és helyénvaló tettekkel”²⁴¹.

Csak látszólag hosszú az út, amely Jászit Spencertől és a történelmi materializmus állambölcseletétől idáig vezette. Hiszen, amikor a történelmi materializmus pozitív vonásairól beszél és elismeri, hogy a gazdasági erők a társadalmi jelenségek alapjai és hogy ez a megállapítás kitűnő módszertani eszközt ad a szociológiai kutatás kezébe, már akkor nyitva hagyja az utat ahhoz, hogy a történelmi materializmusnak Marxszal szemben Bernstein elméletének előtérbe állításával revizionista-újkantiánus-etikai értelmezést adjon; holott nemcsak azzal lehet cáfolni Jászi gondolatmenetét, hogy szembesítjük torzításait az eredeti történelmi materializmussal, hanem egész pályafutása egyetlen igazolás a történelmi materializmus helyessége mellett, amikor programján, törekvésein, meddő kísérletein, elkésettségein pontosan megmutatkozik, hogy a szociális reformok nem ötletek, egyéni belátások, elhatározások kérdései, hanem osztályviszonyok eredői, amelyeken nem sikerülhet semmiféle „okossággal”, elméleti magasrendűséggel, etikai magatartással sem felülkerekedni.

4. Szociológia mint természettudomány

Persze, nem minden filozófus, aki a pozitivizmusnál kezdte el pályafutását, tette meg ugyanazt az utat, melyet Somlónál és Jászinál láttunk. Találkozunk olyan gondolkodókkal is, akik végig hűek maradtak a pozitivizmushoz, vagy nem a neokantiánus, hanem más irányban orientálódtak. De vannak olyan bölcseleink is, akik mindjárt a neokantianizmus álláspontjáról indultak el, és a pozitivizmus mint jóideig uralkodó irányzat csak futólagos nyomokat hagyott munkájukon. E nagy változatosság arra indít bennünket, hogy csupán azok felsorakoztatására szorítkozzunk, akiknek elméleti profilja kiemelkedően határozott vagy akiknek a teljesítménye felülkerekedik a jó átlagon és így mind saját személyükben, mind a

filozófiatörténeti folytonosság biztosításában nem csak a közkatona szerepét játszották.

A pozitivizmus szélesebb körei közt maradva, de azt egy sajátos irányba kiélezve, s amellet a maga személyi különösségében ennek az irányzatnak egyik jellegzetes képviselője *Méray-Horváth Károly* (1859–1938), aki eredetileg technikusként készült, és Münchenben végezte műszaki iskoláit, majd egy ideig Párizsban képzőművészeti tanulmányokat folytatott. Műszaki tudásának és az új iránti fogékonyságának szép tanújelét adta egy újfajta szedőgép feltalálásával, melyet azonban – még mielőtt elterjedhetett volna – a külföldi modernebb konstrukciók túlszárnyaltak.

Tanult szakmáinak azonban hamarosan búcsút mond és az iskolai oktatás módszerével elégedetlenül (vö. Emberbutítás a középiskolában, Budapest, 1904), mint egyik önéletírásában megvallja: „én teljesen az iskolai tudás útjain kívül kerestem a tudást. Rávetettem magam az áltudásnak az ismeretek célzatos meghamisítását művelő tudományaira, mígnem láttam, hogy minő feneketlen tudatlanság mindama tudásunk, amivel – a természettudományokon kívül – hivalkodunk. És íme így jutottam arra az útra, – az utakon kívül – hogy a társadalmi élet, a politika természettudományát keressem”²⁴². Mi sem természetesebb, mint hogy ezen az úton a Társadalomtudományi Társaság törekvéseivel kellett találkoznia. Csatlakozott a Társasághoz, melynek radikális irányba fordulásakor, 1906-ban alelnöke lett.

Már korábban, 1901-ben, egy nagyarányú művel debütál, melyet – mivel a világ tudományosságához kíván szólni, német nyelven jelentet meg: „Die Physiologie der Weltgeschichte und der kommende Tag” (Budapest, 1901), melyet később „Der kommende Tag (Die neue Soziologie), Das letzte Wort vor der Entstehung der neuen Welt” (Budapest, 1904) címen újból kiadott. Mielőtt azonban e munkájára és ugyane tárgykörben mozgó többi művére rátérnénk, meg kell emlékeznünk – „szociológiai” regényein kívül, melyek közül egynéhány, mint „Amerika cézárja” (Budapest, 1915) és „Új világ felé” (Budapest, 1917) nagy sikert aratott – politikai-szociológiai röpiratairól, melyek jellegzetessége,

amit említett önéletrajzában így formuláz: „kívül az egész politikai arénán csinállok politikát”²⁴³, hozzátéve, amire még vissza kell térnünk, hogy „az én egész politikám semmi egyéb, mint a legtermészetesebb értelemben vett tudomány”²⁴⁴. Említsük meg ezek közül: „Magyar politikai szociológia” (20. század, 1903. október), „A koalíció kórisméje” (Diagnózis) (Budapest, 1906), „Az ország vezére” (Budapest, 1906), „Negyvennyolc pusztulása és az új függetlenségi párt” (Budapest, 1906) c. brosrúrait, melyek találó megállapításai és kísértetiesen bevált „jövendölései” arra késztették Somló Bódogot, hogy „Politika és szociológia. Méray rendszere és prognózisai” (Budapest, 1906) címen számbavegye azokat a politikai fordulatokat, amelyeket Méray-Horváth fentemlített írásai-
ban előre látott és „megjósolt”.

Ezek a politikai események rég aktualitásukat veszítették, és felsorolásuk az egész helyzet ismertetése nélkül a mai olvasó számára már szinte érthetetlen. Ezért csupán idézzük Somló összefoglalását: „Egyedül Méray-Horváth Károly volt az, aki mindezt, valamint az azóta történeteket előre pontosan megírta . . . Megírta nem mint lehetőségeket, hanem mint kikerülhetetlenül bekövetkezendő szükségzerű fejleményeket, megírta a meggyőződés oly fokú biztonságával, hogy nem átalotta ismételten egész reputációját megállapításainak helyességéhez kötni.”²⁴⁵ A „Magyar politikai szociológia” c. munkájában Méray ugyanis nem kis önbizalomról tanúságot téve így ír: „... azzal, hogy azokon megindulva, amiket az én politikai tudásomképpen fejtettem ki: meghatározom a politikai események bekövetkező rendjét. Így kérlelhetetlen logikának az ítélete alá megyek. Ha nem következnek be azok, úgy ostobaságot beszéltem, nevetségessé tettem magamat. De ha bekövetkezne, úgy ostobaság volt minden támadás”²⁴⁶. Nos, Somló, számbavéve az 1903–1906 közötti politikai eseményeket, a következő megállapításra jut: „Ő előre látta a történendőket, az ez idő szerint már megtörténeteket, oly határozottsággal és oly zavaros időkben, hogy ezt a tényt nem lehet csodálattal fel nem jegyezni”²⁴⁷. És felteszi az alternatívát: „itt csak két magyarázat lehetséges. Vagy igaza van Méraynak tudományos rendszerére vonatkozólag, és akkor tudo-

mányunk Newtonját kellene benne üdvözölnünk, vagy pedig egy csodálatos politikai intuícióval van dolgunk, amelynek a mélysége meglepő”²⁴⁸.

Az eltelt történelmi idő távlatából ma már nem nehéz megállapítanunk, hogy sem az egyikről, sem a másiktól nincs szó. Az intuíció zsenialitása ellen maga Méray tiltakozik. „Tiltakozom az ellen – írja „Az ország vezére” (Kossuth Ferenc) c. 1906. március 6-i dátummal ellátott röpiratában, – hogy ama tanulmány írója geniálisan kitalálta, eltalálta volna, hogy mi fog történni. Ott nincs kitalálásról szó, hanem a dolgok lefolyásának fizikai, törvényszerű rendjének ismertetéséről... Piciny emberkék vagyunk valamennyien és történik a maga fizikai rendje szerint az, amit előre lehet tudni, hogy mi fog történni”. E szavakból az világlik ki, hogy Méray nem annyira a politika Newtonja, mint inkább Laplace-a akar lenni, – ami azonban ezt a politikai előrelátását illeti, sokkal jobban vonatkozik rá Kant megjegyzése, aki arra a tréfásan feltett kérdésére: „hogyan lehetséges történelem a priori”, II. Frigyes Vilmos politikai rendszere feletti ironikus csipkelődésként így felel: „akkor, ha a jós maga csinálja az eseményeket és valósítja meg mindazt, amit megjövendölt”²⁴⁹.

Méray ugyanis, aki egyébként valóban nem volt aktív politikus, egy ízben egy politikai válság pillanatában „a tizenkettedik óra utolsó perceiben, ő a magánember vette kezébe a dolgot. Egyszerűen összeköttetésbe lépett Barabás Béla révén Kossuth Ferencsel és másfelől a kormánnyal. Saját kezdeményezéséből semmi megbízatással sehonnan. Mindkét fél lehetetlennek mondotta a pozíciót még a legutóbbi napokban is. Csak ő nem. És bizalma magával ragadott. Megtörtént a megegyezés úgy, ahogyan ő három évvel ezelőtt megjósolta, a szintén megjósolt válság befejezését”²⁵⁰. Ami azonban bevált néhányszor, nem válik be mindig, különösen, ha a logikára hagyatkozik az ember és nem veszi számításba a különféle érdekek és szempontok kuszált konglomerátumát, amelyet a politikai élet produkál. Így Méray 1909. április 20-i dátummal „A tévedések politikája és a kivezető út” címen újabb röpiratot adott ki, amelyben már nem annyira jósol, mint inkább panasz-

kodik, hogy nem úgy alakultak a dolgok, ahogyan ő elképzelte, illetve ahogyan kellett volna hogy alakuljanak, ha reá hallgatnak. „Önök egyszerűen meg sem értették, hogy mit csináltam én”... „amit én már megcsináltam, hát nem visszacsinálták-e Önök”²⁵¹ – ezek az állandóan visszatérő sirámai és mivel valóban nem hallgattak többé rá, az általános választójog megalkotását sürgeti és felesleges utalni arra, hogy nem csak az ő, hanem a radikális párt és a szociáldemokrata párt erre a kérdésre koncentrált erőfeszítései is hiábavalóknak bizonyultak a háború előtti Magyarország osztálycrői és az uralkodó rétegek érdekei miatt. Márpedig az osztályérdekek érvényesítéséért küzdő erők viszonya és nem a logikai szükségszerűség határozza meg, mi történjék a politikában.

Méraynak meg kellett győződnie arról, hogy nem áll, hogy „a politika a maga fix, fizikai törvényszerűségei szerint halad és emberi gyarlóságok csak zavartabbá tehetik valamely folyamat befo-lyását, de meg nem gátolhatják”²⁵² és hiába erősítgeti, hogy „ez fizika!”²⁵³, és hogy „matematikai egyenlet biztonságával határoz-
tam meg, hogy a politika nem fog egyebet tehetni”²⁵⁴ stb., egyszó-
val, hogy nem sikerült „dokumentumát nyújtani egy teljes experi-
mentális fizikai bizonyításnak, hogy a politikát nem emberek csi-
nálják, hanem történik minden a politika önnön fizikai... tör-
vényei szerint”²⁵⁵... A fenti három pontot azonban olyan szavak-
kal kell behelyettesítenünk, amelyek már jelzik, hogy az idézett
könyv előszavaként közölt önéletrajz idejében Mérayban már fel-
merült a sejtetem, hogy a politika nem teljesen természettudomány.
Az idézet ugyanis teljes szövegében így hangzik: „történik minden
a politika önnön fizikai vagy *mondjuk szociológiai törvényei sze-
rint.*”

A kérdés tehát most már úgy módosul: lehetséges-e a szociológia
mint egzakt természettudomány? Méray tudományos munkásságá-
nak ugyanis lényegileg ez a központi problémája. Kiinduló pontja
a „klasszikus” pozitivizmus két nagy alakjának elmélete. Az egyik-
től, Auguste Comte-tól tulajdonképpen csak annak alapeszméjét
veszi át és próbálja alkalmazni elsősorban a politikában, amikor a
comtei ismeretelmélet tételét: „savoir pour prévoir”, ekként ala-

kitja át: „gouverner c'est prévoir”²⁵⁶, de annál többet merít a másik alapítótól, Herbert Spencertől, akinek társadalomfelfogását azonban csak kiinduló pontnak tekinti és mivel úgy látja, hogy a megkezdett úton nem halad tovább, sőt letér róla (amikor Spencer a társadalmat organizmusnak tekintvén, megpróbálja az analógiát végigvinni, ám amikor rájön, hogy a párhuzam az állati-emberi szervezet és a társadalom között nagyon is problematikus, akkor az organizmus fogalmát a szuperorganizmus fogalmával helyettesíti), akkor ellene fordul mesterének és az organikus felfogás „továbbfejlesztői”, az *organicisták*, *szociáldarwinisták* stb. irányzatokhoz csatlakozva megpróbálja saját „következetes természettudományi” szociológiáját megalkotni.

„Herbert Spencer sejtette meg először – írja Méray – hogy a társadalmi élet fejlődésében, alakulásaiban oly jelenségek mutatkoznak, amelyekből arra kell következtetni, hogy azokban a természeti törvények rendje érvényesül. Gyönyörűen összehordott egy sor bizonyítékot, hogy az egyes emberek ugyanolyan módon integrálódó egységei a társadalmi egésznek, mint ahogy a sejtekből integrálódik egybe egy eleven fiziológiai testi életműködés”²⁵⁷. Hogy Spencer gondolata nem bizonyult termékenynek, azt részben annak tulajdonítja, hogy „nem ezt a felfedezést építette ki”, hanem arra egy nagy filozófiai rendszert állított, de ez összefügg azzal is, hogy Spencer idejében a természettudomány csak igen kevésbé volt tisztában a sejtek életfunkcióival.

Méray tekinti ezért feladatának, hogy egyrészt a sejtelmélet terén tett újabb felfedezések, másrészt a modern fiziológia nagy eredményei alapján a mester alapgondolatát továbbfejlessze és megmaradjon a szaktudományok területén „a mester agyonfilozofálása” helyett, amit Spencer tanítványai és hívei cselekedtek. A biológia és fiziológia fejlődésével párhuzamosan természetesen fejlődik Méray elmélete is és haszonnal forgatja rokontörekvések analógiáit is, mint ami pl. Albert Schäffle standardművében (*Bau und Leben des socialen Körpers*, 4 kötet, 1875–1878) található „társadalmi test” egyéneit, motorikus központjait, idegeit és ganglionjait, a társadalmi test elemét alkotó „alapkapcsolatokat” és

„alapszövedékeket”, vagy Paul Lilienfeld „Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft” 5 kötetes (1873–1881), de főleg a nagy feltűnést keltő „La pathologie social” (Paris, 1896) c. művében kifejtett álláspontját illeti, aki nem az egész emberi vagy állati testet hozza párhuzamba a társadalommal, hanem csak az idegrendszert és a társadalom törvényszerűségeit a test egészségének és betegségeinek a váltakozásaihoz hasonlóképp akarja felmutatni.

Méray említett „Der kommende Tag” c. művében is még egy „általános kultúrfiziológiát” akar nyújtani és bőségesen beszél a kultúrtest patológiájáról, hogy azután az ezekben kifejtett vezető elveknek megfelelően ábrázolja az emberiség egész történetét, egészségesnek nyilvánítva a görög kultúrát és a renaissance-ot, betegnek a római császárságot, de különösen a keresztény középkort, hogy azután társadalmi szövedékként részletesen tárgyalja a tőkét és a szocialista utópistákhoz képest kevés fantáziával rajzolja meg a jövő közgazdaságát, melynek elemeként ugyan „commune”-ről beszél, de fejtegetéseiből kitűnik, hogy valami bizonytalan keverékét képzei el a céhorganizáció kollektivitásának és a „munkás- és pénztőzsde” szervezeteinek, nagy jelentőséget tulajdonítva a tőzsdének, mint az „érték differenciák kiegyenlítése központi commune-jének”²⁵⁸ és az állam vezető orgánumának a legfelső bankapparátust tekinti „a maga igazgatói tanácsával, amely a legmagasabb produktív zsenikből áll”²⁵⁹.

Műve aztán azzal zárult, hogy – és ebben ismét Comte-reminiscenciákat lehet felfedezni – miként a korábbi kultúrtesteknek megfelelő, a vallásokban megnyilvánuló, kultúrlelkek feleltek meg, a jövő társadalmának kultúrteste is létrehozza a maga szintézisét a jövő lelkével, egy új vallással, – hogy azután jelezze: művének folytatásaként „a lélek fejlődését fogja követni, a lélekét, mint a teremtés legmagasabbrendű művét, egy magasabb szintézissel a vallást, mint a mi pszichénket, amely a legújabb teremtési folyamatban alakul ki”²⁶⁰.

Am hogy e második kötet sohasem készült el, annak tulajdonítható-e, hogy Pikler Gyula a Somló Bódoggal és Méray-Horváthtal a Huszadik Században folytatott vitájában Méray elméletét

„Kompleter Unsinn”-nek bélyegezte-e vagy Méray maga is rájött, hogy ez a folytatás eredeti intenciójával ellentétben már teljes lecsúszás a természettudomány területéről, arra vonatkozólag nincs adat. Tény az, hogy évekkel később „Neue biologische Grundlagen der Soziologie” (Leipzig, 1907) c. munkájában már szorosan tartja magát az eredeti analógiához –, hogy ti. az emberi civilizációt (amelyet a kultúrával szinonimaként használ, de a korábbiakkal szemben itt inkább a civilizáció szónak ad előnyt, talán a „társadalmi test” anyagi jellegének a hangsúlyozására) „éppúgy konstituált fiziológiai építménynek tekintse”, „mint ahogy a sejtek egy eleven magasabb egységgé szerveződnek”²⁶¹, és hogy a közösség abban különbözik a kolóniáktól, hogy abban anyagcsere folyamat játszódik le. „Egy mindinkább differenciált anyagcsere szerveződik mind a fiziológiai életben, mind a civilizációban”²⁶².

Ennél a párhuzamnál nem is megy tovább és célja ezzel is tulajdonképpen annyi, hogy demonstrálhassa: a szociológia beletartozik a természettudományokba, azok módszereit használja és tételezze végső konzekvenciáját azokkal szemben, akik a szociológia, mint autonóm „tudomány” mellett kardoskodnak, hogy „természettudomány nélkül egyáltalán nincs tudomány; hiszen a civilizáció is természet, nem pedig az ember produktuma”²⁶³.

„Társadalomtudomány, mint természettudomány” (Budapest, 1912) c. kiegyensúlyozottabb művében is kitart ugyan amellett, hogy a társadalmi élet jelenségei „természettudományilag kezelhetők”²⁶³ és ha beismerjük a társadalmi jelenségekben is érvényesülő természeti törvényeket, akkor „a jövő egy pontosan és előre meghatározható valamivé válik”²⁶⁴, – de mindezt immár mint a messzi jövőben elérendő ideált tekinti és így a társadalomtudományt csak akkor számíthatja igazán tudománynak, ha e törvényeket éppúgy „matematikai pozitív biztonsággal tudjuk megállapítani”²⁶⁵, mint a szűkebb értelemben vett természet törvényeit. A természettudományok nagy, de még mindig távoli feladata tehát, hogy a társadalomtudományokat is bevonja illetékessége körébe. Amit jelenlegi ismereteink alapján megtehetünk, az regisztrálása annak, amit

„lát”, hogy úttörője legyen „egy új világosságnak járatlan utakon”²⁶⁶.

Mindez azonban nem ad számára felmentést, amikor a jelenségekben való szabályszerűségek konstatálásával nem elégszik meg, hanem – ahelyett, hogy e szabályszerűségekben rejlő összefüggéseket kutatná, – a még mindig erősen kísértő fiziológiai törvényszerűségek társadalmi pendantjait keresi és ezzel nem kisebb – kényszeredett – konstrukciókba keveredik, mint amilyenekkel korábbi munkáiban találkozunk. Ami különösen elutasítandó, az a következtetése, hogy mivel a társadalom is természeti alakzat, annak lefolyásában, fejlődésében, alakulásában „semmi legkisebb része sincs az ember ilyen vagy olyan szándékának, céltudatosságának, belátásának, vagy bárminek is, ami az emberi elme saját öntudatából folynék.”²⁶⁷ Még ha számításba vesszük is, hogy ez a nézet reakció vitapartnerre Pikler Gyula belátásos elméletére, még a mechanisztikus-metafizikai materializmus merevségén is túltesz, hiszen ez utóbbi legalább a nevelés útján való változtatás lehetőségét meghagyja, Mérey pedig mellőzve az általa is konstatált tényeket, önnön magával is ellenkezésbe jut, lévén az érző, akaró, gondolkodó ember is a természet része.

Am hogy a társadalom mégis valami minőségi különbséget jelent az emberek pusztá együttéléséhez – pl. horda állapothoz – képest, azt ő maga sem tagadhatja, de magyarázatként az élővilág jelenségeihez fordul, azokban keresve az analógiát, ahelyett, hogy a horda állapotból való felülemelkedés sajátos motivumait keresné. A megoldás szerinte a sejttrendszer, ahogyan a sejtek egybe tömörültek az első élő testekké, fiziológiai szervezetekké, ugyanúgy „mi emberek lettünk ismét azon egységek, amelyek teljesen ugyanazon törvényszerűségek szerint kezdtünk alakítani egy belőlünk alkotott összefüggést, társas komplexumot”²⁶⁸. Mint ahogy az egysejtűek bármilyen csoportosulásából sem alakul ki fiziológiai szervezet, ugyanúgy az állatok bármily fejlettnék látszó együttélése is csupán egymásmellettséget jelent, amelyből szerves egység nem alakul ki. „Az állatvilág során csak az ember éri el a fokot, hogy belőle is társas szervezetek, a civilizáció teste megalakuljon”²⁶⁹. Hogy ezek a civi-

lizációs testek is fiziológiai alakzatok, azt azzal próbálja érzékeltetni, hogy sok-sok civilizáció volt már és múlt el, ugyanakkor az egymásutánban „az összetettebbé váló fejlődés tüneménye nyilvánvaló”²⁷⁰. Az pedig, hogy a civilizációk nem tenyészetű alakulatok, kolóniák – mint pl. egy méhkas –, annak tulajdonítható, hogy a civilizációban is, mint a sejttöszszefüggésből adódó szervezetben, anyagcsere folyik; ahogyan a sejtekből is olyan szervezetek alakulnak, amelyek a sejtek munkaproduktumának egy általános anyagforgalmát tartják fenn, ugyanúgy az egész civilizáció egy oly gazdasági szervezet, amelyben az emberek produktumai elkezdnek cserélődni és ez a folyamat mind bonyolultabbá és összetettebbé válik és ahogyan egy fiziológiai test, ugyanúgy a civilizáció is csak addig marad fenn, amíg ez a csereforgalom meg nem szűnik.

Az emberré válásnak tehát nem a beszéd és nem is a szerszámkészítés a kritériuma, ahogyan más elméletek állítják, minthogy – vitatja Méray – az állati hangok és az emberi beszéd között „alig lehet elválasztó határt megjelölni”²⁷¹; ami pedig a szerszámkészítést illeti, nem csak ezt a műveletet nem lehet megtagadni egyes állatfajtáktól, hanem még a tulajdont sem, hiszen a csimpánz megfigyelése azt mutatja, hogy az nemcsak készít magának szerszámokat, hanem örködik is felettük, ragaszkodik hozzájuk és csak erőszakkal vagy fondorlattal lehet azoktól megfosztani. „Annak azonban nyoma sincs az állatvilágban – vonja le Méray a végső következtetést –, hogy előállított tárgyaikat ellenérték fejében cserélgetni kezdenék”²⁷².

Ha Méray a cserét úgy tekintené csupán, az emberi társadalmak jellegzetességének, mint amely megkülönbözteti azokat az állati társadalmaktól és a csere fejlődését kísérné most már etnológiailag és történelmileg figyelemmel (ajándék csere, közösséggel, társak közötti csere, majd egyének cseréje stb.), akkor bizonyára értékes hozzájárulást kapnánk az emberiség kultúrtörténetéhez. Méray azonban ehelyett azokat a társadalmi életben észlelt cseréknek megfelelő természeti – egyes organizmusokban lejátszódó – anyagcsere folyamatokat keresi, amelyeket párhuzamba lehet, illetve próbál állítani az előbbiekkal és ezzel megítélésünk szerint csupán üres já-

tékként ható analogizsztikát, nem pedig tudományt művel. Így pl. a bellum omnium contra omnes természeti állapot szerinte a phagocyta sejtek életformájának felel meg és éppúgy csak az a sejtcsoport lesz képes a továbbfejlődésre, szervezett alakulattá képződésre, amelyben az egyes sejtek között egyensúlyállapot jön létre, miként az emberi társadalmakban is ez az egyensúlyállapot a biztosítéka a felfalás, pusztítás veszedelme elleni védettségnak. Az ilyen védő-funkcióra legalkalmasabb a központ körüli elhelyezkedés, tehát életképesség tekintetében az ilyen morfológiai szervezkedés teszi lehetővé az immár organizmussá növekedett élőlény fennmaradását és továbbfejlődését. Ugyanez vonatkozik az emberi társadalomra is, amikor a törzsfőt teszik meg a központi funkciók elvégzésére.

A másik párhuzamot a fiziológiai szervezetek és a civilizációs testek között Méray abban látja, hogy mindkettőben egyaránt jelentkezik az osztódással való szaporodás, ami egyben e szervezetek „halhatatlanságát” is jelenti, – de ebben a folyamatban, amelyben az egyén halála a közösség fennmaradásának az előfeltétele, azok az egyedek élnek és osztódnak tovább, vagyis biztosítják a továbbélést, amelyek osztódás után hiány nélkül organizálódtak, vagyis ismét teljessékké, egészekké tudnak válni. Hogy Méray mennyire ragaszkodik hasonlataihoz, mutatja, hogy kénytelen olyan erőszakolt konstrukciókat is létrehozni, hogy „a szaporodásnak további bonyolultabb fejlődését, a nemi munkamegosztást nincs ok, hogy kövessük. Mert . . . a társadalmi testek még csak amaz alsóbb fokozatokon tartanak”²⁷³. Márpedig nyilvánvaló, hogy az emberiség túlhaladta azoknak az ősi vad törzseknek a típusait, amelyek „osztódással szaporodnak” és vannak olyan magasrendű kultúrnép-pek, amelyekre ez az osztódás nem vonatkoztatható.

Méray ezen a nehézségen úgy próbálja magát túltenni, hogy manapság csupán egyfelől az ősi típusok, másfelől pedig a magasabb kultúrák élnek, az „átmeneti alakok . . . kihaltak”²⁷⁴. Látunk ugyan a történelemben olyan civilizációkat, amelyek ilyen átmenetekre utalnak – a szaporodásnak az az átmeneti fajtája felel meg ezeknek, amikor az anyatest rügyeket hajt, egy ág kiválik belőle és leválván

az anyatörzsről, önálló új életet kezd – persze Méray itt elfelejti, hogy ezúttal a hasonlatot nem az állatvilágból, hanem a növényvilágból veszi –, de az emberiség abba a korszakba még nem lépett be, amelyben a szaporodás az állatvilágban lévő nemi szaporodásnak felelne meg. A jövőt illetően azonban optimista: úgy véli, hogy a civilizáció fejlődésének ez a foka még ezután következik: eddig „olyan civilizációk keletkeztek, amelyek meghaltak, de utódaik vitték tovább a fejlődés útján a civilizációk életét”²⁷⁵, de ha „a mi mai civilizációnk életének is halál a befejezése, ebből is egy új, más, magasabbrendű civilizációnak kell megszületnie”²⁷⁶. Amíg azonban eddig eljutunk, Méray kénytelen ábrázolni az adott párhuzamok alapján ezt az egész történelmi folyamatot, ami persze nem ritkán olyan nehézségekbe ütközik, hogy jónak látja ahhoz a *deus ex machinához* folyamodni, hogy „a teremtés működik, és meg fogjuk látni, milyen csodálatos törvényszerűséggel”²⁷⁷.

Nem lenne értelme, hogy ezt az egész „történelmet” és ezeket a „törvényszerűségeket” itt részletezzük; csupán inkább Méray eljárása bemutatására, mint a kuriózum kedvéért, példaként említjük, hogy egy ilyen „törvényszerűség” a biológiában, hogy „a magasabb fejlődési fok az eleven szubsztanciáknak fokozott mozgási képességét is jelenti”²⁷⁸ – ennek viszont a társadalomban a hajózásnak a görögöknél tapasztalt fellendülése felel meg és Méray a nagyobb nyomaték kedvéért ehhez illusztrációként idézi Pöhlmann: „Anfänge des Sozialismus in Europa” c. művéből: „Rendkívüli mozgási képesség keletkezett, aminő a korábbi időszakokban ismeretlen volt... az embereknek oly mozgási könnyűsége, gyorsasága az érintkezésnek... Az élet gyorsabb mozgásával együtt jár a gondolkodás és érzés élénksége”²⁷⁹. Egy másik ilyen példája: a mutáció tüneményével magyarázza a hellén kultúra pompás virágzását, majd zavarait és hanyatlását, hogy azután kiüssön rajta a régi típus, a harcias, a phagocita, amely a római császárságban kulminál. A teljes felbomlás, újabb és újabb atavisztikus képződmények képét mutatja a középkori világ, hogy a renaissance-szal új fordulat következzen, ismét „felülkerekedik a produktív organizáció”, erőre kap, felelevenedik a hellén kultúra. S adódik az általános „törvény-

szerűség”: „megbetegedés, lepusztulás, krízis, fordulat, renaissance, s a kór kiküszöbölésének folyamata”²⁸⁰.

De hogy ez a folyamat nem egyenletes és különböző nehézségek, fejlődési kitérések, krízisek keletkeznek, az olyan jelenségnek tulajdonítható – Méray szerint –, amely törvényszerűen egyaránt észlelhető a fiziológiai és a társadalmi testben. Ez a jelenség a rák, amelyben „az alsóbbrendű, alacsonyabb fejlettségű sejtek tolulnak az újabb, magasabb fejlettségi fokot jelentő sejtek szövetébe”²⁸¹. A fiziológiai testben a rák abban nyilvánul, hogy a régiebb típust képviselő sejtek fenn akarják tartani a maguk életét, félreszorítják azokat a magasabb fejlettségűeket, amelyek bizonyos munkára szervezkedtek és így széttroncsolják ezek szövetét és amiből csak lehet, ők táplálkoznak a szövet rovására. A rák tehát atavizmus a sejtek életében, kezdete mindig valamely gyulladásos állapot, amely krónikussá válik.

Ugyanez a folyamat játszódhatik le a társadalomban: az emberek is kioldódhatnak a normális működési helyükről, kibontódnak abból az összefüggésből, ahol munkájuk révén helyet foglaltak és „mint hadsereg nyomulnak előre, szétdúlva a normális kultúrszöveti életet”²⁸². E gyulladásos sejtek legvilágosabb formái a zsoldosok, ezek szerepe a társadalmi rák kezdete, majd burjánzásuk egyre növekszik, ők foglalnak tért és visszaszorítják az új civilizációtípus kifejlődését. Így válik a militarizmus a rákosodás általános képletévé, amelyet a történelemben Nagy Sándor világbirodalma reprezentál és vele a hadsereg egyeduradlma. De nem kevésbé ilyen történelmi jelenség Julius Caesar, aki „katonai hordáinak az élén nyomul előre Galliából és elfoglalja a római civilizációttest központi orgánusát és ő tölti be militárisan a központi funkciókat”²⁸³. A történelem további menete aztán a rák terjedése, majd a szervezetnek a rák elleni küzdelme, annak betokosítása és új szövetek keletkezése révén az egészséges élet útjára térés. A kereszténység betegségi tünet, ennyiben ugyan szükségszerű – de patológus jelenségek az elzárkózás a földi javaktól, az aszkézis, a nemi élet megtagadása, a halál utáni vágyakozás stb. és a civilizáció felbomlása rákpatológiájának súlyosságát mutatja, hogy „a nagy központi ráktu-

mor, Róma mellett „szekundaer rákos csomópont” is keletkezik: Bizánc²⁸⁴. A római civilizáció egysége szétbomlott és a bomlás termékei „egy-egy cezarisztikus, militarisztikus rákcsomó területe”²⁸⁵.

A rákosodás következtében azonban nemcsak a sejtek kifejlődése akad el és reked meg egy régebbi fejlődési fokon, hanem az emberek értelmiségi kiképződése, lelki fejlettsége is egyre jobban elmarad. És miként a sejtek izoláló hártáival veszik körül magukat, hogy a rákosodás ellen védekezzenek, ugyanúgy az emberek is elszigetelik magukat, életműködésüket – szükségleteik kielégítését – a minimumra szorítják, „betokosodnak celláikba”²⁸⁶. A csodálatos hellén civilizáció a középkorban elpusztul, a képzelet minden alkotó munkája megszűnik, illetve ahol megmozdul, ott csak a vérengzésre talál ki új módokat, új halálnemeket, új kínozóeszközöket: „a kízókamrákba szorul minden invenció”²⁸⁷. „Az értelem világossága helyett máglyák világítanak”²⁸⁸. A társadalmi kór elfogyasztott minden használható életanyagot a civilizáció testéből, ám a „kór hordozói is elvesztették virulenciájukat”²⁸⁹, és ezzel bekövetkezett „a csodálatos fordulat, a teremtes isteni munkája”²⁹⁰, a válság tetőpontján elerőtlenedett a kór és felülkerekedett az élet.

A rák gyógyulása – ha gyógyul egyáltalán – a rákcsomó szétesésével kezdődik, a burjánzások visszafejlődnek és ott maradnak az elmeszesedett csomópontok, mészlerakódások – idézi Méray Ziegler: „Allgemeine Pathologie” c. munkájának megállapításait és no-sza, máris ott vannak a társadalmi megfelelőik. „Bármennyire kerüljük is ezen vizsgálódásaink folyamán a metaforákat, hasonlatokat – írja Méray, nem éppen sok önismeretről téve tanúságot, – mégis meglepő, hogy a civilizációnk középkori rákcsomóiból, a lovagi várakból nem maradt fenn egyéb formáció, mint szintén csak olyan meszes alakulatok, mészlerakódások, amelyek az újraéledt kultúrszövetből, mint kihalt romok meredeznek elő”²⁹¹.

A renaissance, az újjáéledés a városok jelentőségének a növekedésével kezdődik. Ennek a növekedésnek a jele a munka előtérbe kerülése, amikor egy-egy város már nemcsak önmagának termel és így az „anyag”-csere felelevenedik és fokozódik. Az áruforgalom megindulása életre kelti a pénzforgalmat is, megindul a gazdasági

élet vérkeringése, ami Méray számára sem metafora, hanem reális analógia: „A vérnek és a pénz szerepének az azonossága aligha vonható kétségbe – írja –, amikor a pénzről is, a vérről is tudjuk, hogy mindkettő az az ellenérték, amelyet az organizmus szolgáltat a sejteknek éppúgy, mint az embernek a munkájáért, munkaprodukumáért”²⁹². Ezzel azonban az egészség még nem állott helyre teljesen, ellenkezőleg, új kóros képlet keletkezett: a tőke. Igaz ugyan, hogy a modern tőke a rák pusztító műveleteit köti, akadályozza, hogy a kór ki ne újuljon, de hatóköre, amelynek egyetemesnek, az egész civilizáció-testre kiterjedőnek kellett volna lennie, csak akadályokkal és kitérőkkel érvényesül. Ilyen kitérők a nemzeti piacokra való szakadás és az az egyenlőtlenség, amely az egyes nemzetek előrehaladásában a tőke égisze alatt megmutatkozik. Kitérők azok a cézári militáris struktúrák is, amelyek az ilyen nemzeti államokban keletkeztek és ezeknek „nincs is más hivatásuk, mint hogy letűnjenek”²⁹³. A történelemben ilyen első csomópont: a napóleoni uralom, az utolsó pedig a német cézár.

A tőkének az a szerepe, hogy belenyúl a militáris rákcsomó funkciójába és szétbomlasztja azt, történelmi hivatás és eszköze a társadalmi szövetek regenerációjának, de egyre nagyobb fokú és vehemens centralizációja következtében hipertrófiában szenved. Másik jellegzetessége, amely szintén az átmenetiségére utal, hogy ahol megjelenik és kinyújtja szálait, „rögtön a legélénkebben körül-sürgik-forogják a munkások, elhelyezkednek körülötte és megindul a produktivitás, az anyagcsere, termék és ellenérték közt a legélénkebb forgalom”²⁹⁴. Hipertrófiája azonban elvon valamit a környező szövetéletről, azt a pluszt, amely mindenütt keletkezik, ahol élet van, az egészséget, az erőteljességet, a képességet a maga teljes erejének a kifejtésére. Ennek a folyamatnak Méray nemcsak a részletes leírására szorítkozik, mint az eddigiekben tette, hanem rajzokban is ábrázolja, hogy illusztrálja: a tőke és a munkások viszonya mily kísértetiesen hasonlít egy sejt, illetve sejtcsoport képéhez, ahogyan a sejtmag (tőke) maga köré vonja a protoplazmát (a munkásokat). A tőke hipertrófiája azonban az éltető protoplazma-anyag rovására történik, elvonja azt a pluszt, amely szükséges a növekedés,

fejlődés, gyarapodás folyamataihoz. (Nem lehet elhallgatni, hogy amikor Méray arról beszél, hogy így csupán „a munka és ellenérték strikt kicserélése” marad²⁹⁵ és a plusz elvonódik, akkor ez nem más, mint amit Marx kifejt a munkaerő ellenértékének megadásáról, annak regenerálásához a munkabérben, a plusz pedig az értéktöbblet, amelyet a tőkések kisajátítanak). Ennek következtében az organikus ellentét miatt feszültség keletkezik a tőke és a munkások között és az utóbbiak „mint minden szövetet, szerveződnek a közös általános célra, egészen külön e tőkétől, mint munkásszocializmus”²⁹⁶.

A munkásság harca a tőke ellen azonban csak „optikai képe” az igazi harcnak, amely a valóságos kór, a militáris államstruktúra ellen folyik. „A militarisztikus toxin ellen a szocializmus antimilitarizmusa az antitoxin. Ennek kell végül is kifejlődnie mindenütt, ahol tiszta, produktív szövetet, szövetsmunka keletkezett”²⁹⁷. A szocializmus antitoxin hatásával az utolsó cézári posztot is elfojtja és „ez az a nagy történelmi esemény, ami felé a renaissance óta haladunk és amit befejezni a szocializmus organikus hivatása”²⁹⁸. A munkásság a maga internacionális létével véget vet a hadsereg uralmának, mely a tőkét védi, s ezzel nem lesz, amely védje a tőkét a munkával szemben, – s így egy két és fél ezer éves kór végbefejezéshez érkezik. A rák utolsó maradványai is kiküszöbölődtek a civilizáció testéből és ekkor „tovább már csak a produktív munka alakítja a továbbiakat, a fejlődés győzelmét ez vezeti”²⁹⁹. A tisztán csak a munkából szerveződött emberi szövettömeg révén megtörténik aztán egy új civilizáció megszületése.

Vázlatosan végigkísértünk egy „természettudományi szemléleten” épülő társadalmi-történelmi konstrukciót, amilyenek a század elején tömegesen jöttek létre. S ha összehasonlítjuk ezt másokkal, akkor azt kell mondanunk, hogy ez még szolidabb, mint a többiek. Gondoljunk például H. St. Chamberlainra, annak „Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts” (1899) c. munkájára, melyben a rengeteg történelmi tévedést dilettantizmusával nemcsak hogy nem mentegeti, hanem büszkén is vallja magát dilettánsnak és felcsap a vilmosi expanzíós politika, majd a hitleri Harmadik Birodalom első

számú propagandistájának. Vagy említsük meg Ottó Ammont, az ő „binominális görbéjével”, amellyel a tehetség-gazdagság és a tehétségtelenség-szegénység egybevágóságát akarja bizonyítani és a természetes kiválasztódás törvényére hivatkozva, elutasít minden szociálpolitikát, kiterjesztve e törvény érvényességét még a harcmezőre is, mondván, hogy ott is csak a tehétségtelenek pusztulnak el, míg az ügyeseket, életrevalókat, értsd gazdagokat, elkerüli a halál. Amikor tehát mint egy szociológiai elmélet-típus magyar képviselőjét bemutatjuk, nem hallgathatjuk el, hogy Méray külföldi társaival ellentétben, akik a reakciót, a militarizmust, az uralkodó burzsoáziát, az imperialista törekvéseket szolgálják, a gyakran fantazmagóriaként ható analogisztikájával mégis a haladás felé fordul és a szocializmusban látja az eljövendő új civilizáció születését.

5. Pozitív esztétika

Mérayhoz hasonlóan a „klasszikus” pozitivizmusból indul ki *Pekár Károly* (1869–1911) is, aki sok rokonvonást mutat fel elméleti törekvéseiben Mérayval, de két tekintetben nagy különbség is van köztük. Az egyik az, hogy míg Méray a természettudományokból vett analógiát a társadalomra, történelemre igyekszik alkalmazni, addig Pekár ugyanezt az esztétika és a művészetek területén próbálja ki. A másik, hogy Méray a jelen kritikájából a jövőbe tekint és internacionalista megoldást keres, Pekár pedig a jelentől a múltba fordul, s a nacionalizmus tör előre nála egyre erőteljesebben, s ez meghatározza azt is, hogy a pozitivista filozófiából eredő evolucionista felfogás a hagyományok, mint értékek szemléletével viszázájára fordul és világnézete mindinkább konzervatívva, sőt bizonyos tekintetben reakcióssá válik. Az igazság érdekében azonban tegyük hozzá, hogy mindez, ha más, fiziológiai-pszichikai, nem pedig társadalmi tényezők eredményeként Somlóhoz hasonló válságba és öngyilkossági kísérletbe kergeti.

Pekár Károlyban azonban kezdettől fogva valami kettősség uralkodik. Vonzódik a költészethez és mint életrajzírója, Morvay Győ-

ző, kifejezi magát, az „eszményi világhoz”³⁰⁰. Pekry Károly álnéven több verskötete is megjelent – ugyanakkor a kémia, fizika, fiziológia, pszichológia tudományos érdeklődésének területei. Anélkül, hogy őt magát, mintegy tabula rasa-ként kezelnénk, bizonyára hatással volt rá egyik oldalról verselgető apja, idős Pekár Károly, másik oldalról pedig fivérei, Mihály, orvos, fiziológus, egyetemi tanár és Dezső, geofizikus, Eötvös Loránd munkatársa, akik természettudományi problémáiban segítségére voltak.

Pekár Károly a budapesti egyetemen magyar, francia nyelv és irodalom szakot végzett és diplomája megszerzése után ösztöndíjas-ként Párisban és Dijonban folytatta tanulmányait. Itt ismerkedett meg alaposabban Taine, Comte filozófiájával és lett a pozitívizmus híve. Ennek következményeként merült el Spencer mélyebb tanulmányozásába és pályafutása során számos cikket írt Spencerről és Jászival, Somlóval, Vámbéry Rusztemmel együtt lefordította Collins F. Howard: „Spencer Herbert Synthetikus filozófiájának kivonata” c. munkáját, melynek Bevezetéseként megírta Spencer élete és művei részletes ismertetését.

Ezzel csupán jelezni kívántuk, hogy Pekár – miután külföldi tanulmányútjáról hazatérve 1893-tól Lőcsén gimnáziumi tanár lett – vidéki elzártsága ellenére szoros kapcsolatot tartott fenn a Társadalomtudományi Társasággal, melynek választmányi tagja lett és munkatársa volt a Huszadik Század folyóiratnak is. Nem tartozott ugyan a radikális szárnyhoz, de nem a baloldal győzelme és a Társaság újjászervezése idején, hanem később – 1907-ben – szakított vele, és pedig közte és Jászi Oszkár között lezajlott sajtópolémia következményeképp. Egyébként, hogy még pár évvel később sem politikai okból, hanem személyi tulajdonságai miatt, amelyek végül is páréves gyógyintézeti kezelést tettek szükségessé, történt ez az el-távolodás, mutatja az is, hogy Pekár a konzervatív Magyar Filozófiai Társaságból is kilépett, amely pedig több nevezetes előadásához (Darwin és Spencer, Az oki kapcsolat eredetéről magyar őstörténeti vonatkozásokkal stb.) nyújtott számára pódiumot. 1904-ben Budapestre helyezték főgimnáziumi tanárnak, 1911-ben pedig „mű-

vészi pszichológiából” egyetemi magántanári képesítést nyert, előadásaira azonban betegsége miatt már nem került sor.

Az a kettősség, amely érdeklődését jellemezte, e magántanári tárgykörben találta meg a szintézist, ennek harmonikus megvalósítását azonban halála már megakadályozta. E felé való közeledésnek mindamelllett több figyelemreméltó, a kísérletnél lényegesen több megnyilvánulását láthatjuk. Programját pedig már abban az első díjat nyert pályamunkájában megformulázta, melynek tétele „Az esztétikai érzések pszichológiája” volt és ennek egy része ezen a címen (Budapest, 1891) könyvalakban is megjelent. A program lényege, hogy „az esztétikai jelenségek mind pszichológiai és így fiziológiai tények”³⁰¹, de ezeket „a fiziológiai tényeket néprajzi és történeti jelenségekkül is tekinthetjük”³⁰². Pályafutásának első állomása – és egyben főműve – ez a „Positiv Aesthetika” –, amely tehát az esztétikai jelenségek fiziológiai és pszichológiai oldalát dolgozza ki és későbbi nagyobb munkáiban, mint „A magyar nemzetiségről” (Budapest, 1907) és az említett posthumus műve „Magyar Kultúra” (Budapest, 1916) tér rá a néprajzi és történelmi oldal bemutatására.

Pozitív esztétikájának vezető gondolata, hogy az esztétikaiaknak tekintett fiziológiai jelenségek érzések és a kérdés az, melyek azok a specifikus vonások, amelyek az esztétikai érzéseket más érzésektől megkülönböztetik. Abból indul ki, hogy „minden érzés vagy kellemes vagy kellemetlen”³⁰³. A kellemes ismét aszerint, hogy az életműködésekre előmozdítólag hat vagy sem: jó vagy szép. A kellemetlen pedig rossz vagy rút. A jó tehát a hasznos kellemes inger. A szép a hasznot nem hajtó kellemes inger. Vagyis az ilyen haszonnal járó céltalan kellemes érzések lennének az esztétikai érzések, a „szép érzések”. Az érzés maga azonban gyűjtő név; fokozatai: érzéklet, érzet, érzés és érzelem. Az érzés bizonyos hatás felfogása idegrendszerünkkel. A közvetítőszerepet az érzékszerv játssza és így a szépézés pszichofiziológiai kutatása az érzékszervek speciális szerepének feltárásával kezdődik. S nem csupán az öt érzéknek a funkcióiról, hanem „izomérzetekről, hőérzetekről, szervi érzetekről, sőt közérzetéről”³⁰⁴ is szó kell, hogy essék. S ha a fentiek

alapján megállapíthatjuk, hogy az érzékek esztétikai értékét az adja meg, hogy önfenntartásunkra nézve előmozdítólag hatni nem céljuk, ugyanakkor nem nehéz belátni, hogy viszont „nagyrészből olyanok, melyek fajfenntartásunkat célozzák”³⁰⁵. Ezért lehet olyan intenzív kapcsolatot találni az esztétikum és a nemiség között, ahogyan ezt Darwinnál, Bölschénél stb. találjuk. Ha pedig úgy formulázunk a kérdést, hogy a fajfenntartási ösztön az egyéni élvezetben valósul meg, akkor ebbe az elméletbe belefoglalhatjuk Spencer és Grant Allen (hozzátehetjük a költő Schiller) felfogását, amely szerint az esztétikumban a játékkedv, azaz a célnélküli tevékenység nyilvánul meg és ezzel már szerző a szépnek a történelmileg kialakult legnevezetesebb definícióit (Aristoteles: szép az élvezeten kívül más hasznót nem hajt, Kant: érdeknélküli tetszés) is szintetizálja.

Pekár tehát az esztétikát „az érzéki megismerés”, az érzéki szemlélet tudományának” tekinti, szembeállítva a logikával, az értelmi megismerésével³⁰⁶, így munkáját az érzékek esztétikai aspektusok tanulmányozásával kezdi. Az öt érzék között is megkülönböztetést tesz ebből a szempontból: a tapintó, ízlő és szagló érzékeknek csekély jelentőségük van (ezeknek lényegében nem is alakul ki művészetük), ezeket alsó érzékek csoportjának nevezi, szemben a felső érzékek (halló és látó) csoportjával, amelyeknek az esztétikumot illetőleg igen nagy szerepük és jelentőségük van, úgyhogy Pekár tulajdonképpen csak e kettőt tekinti szorosan vett esztétikai érzékeknek. Kiindulva tehát az érzéki alapból, adódik a vizsgálódás hármas tagoltsága: a felfogandó, azaz az inger, a felfogó, az idegrendszert és a felfogás, vagyis az érzés. Az első fizikális kutatás tárgya, a második morfológiai és fiziológiai rész, a harmadikkal pedig a pszichológia foglalkozik. E területek egymásra vannak utalva, sőt az utóbbi kettő közé még választó vonalat sem igen lehet húzni, annyira egymásba fonódnak, szinte csak fokozati eltérést mutatnak. Így adódik, hogy Pekár a pszichológiában – különös tekintettel esztétikai szerepükre, az érzékletet, a hangulatot, a képet, a képzetet, a fogalmat, a nyelvrendszert, a mozgásizgalmat és az akaratműködést tárgyalja, hogy azután sorba vegye a kapcsolatos lélektani mű-

kódéseket, elsősorban az asszociatív jelenségeket és végül boncolja a műalkotás és műélvezés, tehát az egész esztétikai tevékenység pszichikáját. Mindezen diszciplinákat azután összefoglalólag „érzéstantak”³⁰⁷ nevezi el, és mivel alapállása az, hogy az ember külső és belső tevékenysége mint az egész természet része a természet általános törvényeinek van alávetve, az esztétikai törvényeket is természettudományi törvényeknek fogja fel, vagyis azokat nem az elméből konstruálja, hanem a tapasztalatokból vezeti le, – tehát a korábbi esztétikákkal ellentétben módszere nem deduktív, hanem induktív.

Ami már most a részletekbe menő taglalásokból kiemelendő, az a törekvése, hogy a halló és látóérzékszerv fiziológiáját, az esztétika perspektívájából nézve egy sajátos tudományágban, az aesteseológiában összefoglalja és azt vizsgálja, hogy sajátos természetüket, szerkezeti tulajdonságaikat, hibáikat és az ezekből folyó felfogásmódjukat számbavéve mi okozza, hogy bizonyos benyomások kellemesek, mások kellemetlenek, vagy éppenséggel érzékelhetetlenek. Az eredmény az, hogy a hallás területén a kellemes „a jó intervallumok és consonantiák megérzése”³⁰⁸, a szemre kellemes pedig „a centrális csoportosításban, az áttekinthető egyirányú kiterjedés előszeretetében, a színharmonióval a különféle idegvégék egyenletes izgatásában, a coloratúra és megvilágítás relatív különbségeinek fokozásában és a szabályosan változó mozgékony formákban” rejlik³⁰⁹.

Az esztétikai fiziológia érdekes ellentmondásra is bukkan. Minduntalan meg kell győződünk róla, hogy érzeteink mily tökéletlen jelei a tárgyaknak, a valóságoknak. Érzéki csalódások is gyakran érnek bennünket és a látszat szerepe különösen fontos az esztétikus működésben, – mindennek ellenére „egész mindenségükben, különféle kapcsolataikban, kombinációikban, egymásnak ellenőrző hatása alatt mégis biztos és mondhatnók, kimeríthetetlen árnyalatokkal rendelkező létét adják a valóságnak”³¹⁰.

A fiziológiától a pszichológiai vizsgálatokhoz átmenetként beiktatja Pekár, mint relatíve önálló diszciplinát a „rendezéstant” (taxeológia) vagy szemlélettant, mely a tér- és időszemléleti szép

és a mozgás esztétikai határozmányait taglalja és arra a végső következtetésre jut, hogy ha az általános szemlélet maga már bizonyos egységesítő, rendező tevékenység, „az esztétikai szemlélet sokkal fokozottabban nyilatkozó, egységesítő, rendező tevékenység”³¹¹. A pszichológiai vizsgálat pedig eljuttat az esztétikai működés „általános és fő törvényéig, mely az alkotó művész érzésében afféle kategorikus imperativuszként munkál” és ez nem egyéb, mint „az egyes hatótényezők, hatáselemek egyirányban összpontosított egységesítése, koncentrált szintézise”³¹². E szintézis eredményeként kapjuk azután, hogy egy bizonyos képzetkör központtá sűrűsödik és ekörül tömörül, kristályosodik ki az egész műalkotás. Ezt a középpontot nevezzük aztán alapeszmének. Ennek objektív jellege mellett azonban jelentős szerepe van az alaphangulatnak is, mely mintegy az esztétikai főtörvény szubjektív oldalát jelzi.

Pekár azonban ugyanakkor tiltakozik az ellen, mintha ezzel a filozófia alapproblémájának, az objektív és a szubjektív valóság viszonyának a kérdését is meg akarná oldani. Szavaiból nem is szabad materialista felfogásra következtetni, álláspontja naturalizmus, mely – pozitivista beállítottságának megfelelően – nem veti fel a lét és tudat viszonyában az elsődlegesség kérdését. Csupán annyit állít, hogy „az esztétikai jelenségek mind fiziológiai jelenségek” és hogy „egyáltalán esztétikai jelenség élő anyag, szervezet nélkül el nem képzelhető”³¹³. Ebből következik, hogy „esztétikai tevékenység mindig csak bizonyos egyéni szervezet érzéseiben képzelhető el és így szigorúan függni fog az illető szervezet fizikai, kémiai szerkezetétől és működésétől”³¹⁴. Ez magában foglalja azt a vezető gondolatát is, amire számos helyen vissza-visszatér, hogy a szép relatív dolog. Ám amikor ezt megállapítja, hozzáteszi, hogy ez nem jelent teljes individualizmust, mert ez „a relativitás az embert illetőleg geográfiai, etnográfiai és történelmi tekintetben érvényes”³¹⁵.

A „Positiv esztétika”, ez a „fiziológiai és pszichológiai esztétika” tehát az egész probléma komplexumnak csupán az első részét tartalmazza. „Míg ugyanis – írja – „Bezáró”-jában – a fiziológiai és pszichológiai esztétika az esztétikai működések, azaz érzések, az ember általános fiziológiai és pszichológiai sajátágaiból folyó,

bennünk gyökerező, általános és természeti határozmányait, törvényeit adja, addig a történelmi és etnográfiai esztétika e működések, ez érzések a nép és kor szerint való különös határozmányait és törvényeit adja”³¹⁶. Az esztétika e második részének főfeladata aztán „a nagy művészeti korok, a jelen műhagyomány, művészeti konvenciók, bizonyos műágak, stílek követelményeinek és bizonyos nép sajátos művészeti nyilatkozásának megmagyarázása természeti tényezők összehatásából pozitív módszerrel”³¹⁷.

A pozitív esztétika „e második birodalmának”³¹⁸ a meghódítására azonban nem vállalkozik többé, hanem csupán egy szűk területen, a magyar művészet területén próbálja ki elképzeléseit és bizonyára hangsúlyozandó, hogy első alapvető műve folytatásáról van szó, „A magyar nemzeti szépről” c. munkájában önmagát, mint „a Positiv Aestetika Szerzőjét” aposztrofálja. Ám annak ellenére, hogy induktív módszerének megfelelően igyekezett összegyűjteni minden jellemzőt, „amit magyar építésben, ornamentikában, kőben, fában, vasban és agyagban, bútortan és ruhában, szoborban és festményben, faragott és írott képben, táncban és zenében, költészetben, irodalomban a magyar nemzeti szép motívumokat illetőleg” megtalálható volt³¹⁹ – és bármennyire hangsúlyozza, hogy műve „merőben pszichológiai tanulmány”³²⁰, eredeti célkitűzésétől e könyvében már erősen eltávolodik.

Eddigi vizsgálódásai ugyanis, legalábbis igyekezetében, szigorúan egzakt természettudományi módszerrel történtek és új könyvében is hangsúlyozza, hogy „az egész esztétika csak alkalmazott pszichológia”³²¹ – mégis itt már a fiziológiai-pszichológiai jelenségeket transzponálva az egyesről az általánosabbra hiposztazál és szubsztanciális lelket tesz meg a jelenségek hordozójául. Így ez a könyv immár „a magyar lélek esztétikai tevékenységének pszichológiája”³²² lesz, s minthogy ennek fiziológiai alapjait aligha találja meg, arra kényszerül, hogy a lélek „a nép, a faj, a nemzet” lelke legyen, mely kifejezéseket – anélkül, hogy tudományos tisztázásukra sor kerülne – szinonimaként használja.

Ezzel aztán tág teret nyit önkényes és megalapozatlan kombinációknak és talán ebben az időben ő maga sem veszi észre, hogy egy-

kori fiziológiai-pszichológiai felfogásába olyan értékítéletek surrannak be, amelyek azután később uralomra kerülve nacionalista elfogultságokba viszik. Hogy mennyire kisiklott a lába alól a természeti talaj, mutatja, hogy ő maga kénytelen megállapítani: „a magyar nép a legkülönbélebb fajok érintkezés- és kereskedés területén élve, szükségképpen oly hatalmas vegyülésen ment át, hogy az eredeti ős magyar jellemvonások a fizikumban legalább nem igen találhatók fel. Annál maradandóbbak azonban az erkölcsi, a szellemi jellemvonások”³²³.

Ha azonban saját könyvéből összeszedjük ezeket a jellemvonásokat, nemcsak hogy olyan általánosságok jönnek ki, amelyek úgy szólván minden népre vonatkoztathatók, hanem olyan ellentmondásos tulajdonságokat is konstatálhatunk, hogy a magyar jellem forradalmi és konzervatív, furfangos és egyenes, szalmaláng és kontemplatív méltóságteljes, szilaj és józan stb. stb. S ha azt a gyakran előforduló megállapítását vesszük közelebbről szemügyre, hogy „az elvont gondolkodás iránt bizonyos ellenszenvét találunk a magyar fajban”³²⁴, vagyis, hogy azt az állítólagos tételt, hogy a magyar nép nem képes az absztrakt gondolkodásra, még dicséretnek is veszi, holott ebben lényegében lebecsülés, a magyar népnek a kulturálatlan vad népek szellemi nivójára való degradálása rejlik, – akkor az ilyenféle közhelyeken sem csodálkozhatunk, mint azon, hogy „a Tisza a legmagyarabb folyó”³²⁵, és hogy a pávaszem motívum eredeti magyar, holott saját szövege szerint is perzsa díszítéseken fordul elő³²⁶, s hogy Hauszmann Alajos (nevéről ítélve szintén fajmagyar), igen szépen alkalmazta a budai királyi várpalota mennyezet díszítéseiben³²⁷. Olyan olcsó fogásokhoz sem folyamodunk, hogy kipécézzük – a könyvben tömegesen található hasonló példák közül –, hogy a legszebb kovácsolt magyaros vas munkákat Jungfer Gyula, a hasonló minőségű mozaikdíszeket pedig Roth Miksa készítette, illetve tervezte³²⁸. Hiszen, ha a könyvet végiglapozzuk, nem találunk mást, mint a magyar képzőművészet, zene, irodalom vázlatos történetét, olyan válogatásban, hogy a végén az jöjjön ki, hogy „ha most már az összes művészeti ágak virágzó birodalmán végigtekintünk, láthatjuk, hogy mindegyiknek

legszembeötlőbb jellemvonása épp a benne lüktető, rajta elhatalmasodó hazafias érzés, nemzeti jelleg”³²⁹.

Nem állítjuk, hogy ha más szempontból végigtekintünk e történelmen, annak illusztrálására is össze lehetne állítani hasonló gyűjteményt – hiszen művészeteink és irodalmunk történetének zöme a polgárosodási törekvésekre és a polgári társadalom kialakulására esik, ez pedig létrehozója a nemzeti eszmének – csak éppen utalunk arra, hogy építészeti történelmi emlékeinket, amelyek még a polgárosodás előtti korszakból valók, számbavéve, Pekár maga is kénytelen megállapítani, hogy „általában helyes a kifejezés: az építőművészet története Magyarországon és nem: a magyar építőművészet története”³³⁰. Abból se akarunk semmiféle következtetést levonni, hogy igazi magyar hímzésmotívumok példa- és illusztrációtárában gyakran találkozunk ilyen magyarázó aláírásokkal: Tervezte dr. Pekár Károly, hímezte dr. Pekár Károlyné³³¹. Megjegyzésünk mindössze annyi, hogy az egész mű egyetlen bizonyíték arra, hogy a művészetek és irodalom tárgyi és formavilágát nem lehet levezetni a nép „lelkéből”, „jelleméből”, hiszen ez egyszerű tautológiát takar és e negatív eredmény szinte előkészíti az olvasót a történelmi materializmus igazának, mint a felvetett probléma megoldása helyes módszerének a befogadására.

Hogy ezzel Pekárnak is számot kell vetnie, arról tanúskodik posztumusz könyve, a „Magyar Kultúra” (Budapest, 1916), amelyben kénytelen elismerni, hogy „a társadalmi jelenségek szövedékében az alapvető jelenségek a közgazdaságiak: a létfeltételekkel való közvetlen küzdelem”³³² és, hogy „ezek a nemzet életének alapfeltételei és az összes többi politikai, társadalmi, kulturális jelenségek is ettől függő, ezt kísérő, vele járó jelenségek . . . A termelő tevékenység teszi valóban valamely kultúraegység társadaloméletének alapfeltételét . . . A termelő tevékenység az alapjelenség. A többi jelenségek mind ez alaptételben végbemenő változásoktól függnék”³³³.

Hogyan? Pekár valóban magáévá tette volna a történelmi materializmus alaptételét? Ne siessük el ítéletünket, hanem olvassuk tovább: „e tétel tökéletesen igaz – írja. – A történelmi közgazdasági

materializmus érdeme, hogy így megvilágította, hogy a közgazdasági jelenségek a társadalom életének alapjelenségei”³³⁴. S aztán meglehetősen laza pontossággal ismerteti a „Zur Kritik der politischen Ökonomie” Előszavának gondolatmenetét, miközben az alapot infrastruktúrának, a felépítményt szuperstruktúrának nevezi, a termelőerők és termelési viszonyok ellentmondásából bekövetkező társadalmi forradalomról szóló részt pedig így mutatja be: „ez a Marx-féle katasztrofizmus szigorúan determinista felfogása”³³⁵. A rezümé pedig úgy hangzik, hogy tehát a marxizmus szerint „a történelmi fejlődés elve az anyagi alap és fejlődése, nem pedig az emberi szellemnek úgymondott általános fejlődése”³³⁶. S ez az, amit Pekár nem fogadhat el: „Tökéletesen igaz – írja –, hogy a kulturális fejlődés a közgazdasági jelenségektől függ, de nemcsak ezektől függ, függ az értelmi munkásoktól és az értelmi munkások munkájától is és egyéb tényezőktől”³³⁷. S hogy melyek ezek az egyéb tényezők, annak felsorolásával sem marad adósunk: A közgazdasági alapjelenségek mellett a nemzet életében nagy szerepet játszanak a társadalmi, vallásos-etikai, jogi, politikai, államelméleti, katonai és kulturális jelenségek, sőt nemcsak a különféle tényezők egyidejű hatásainak egymásra halmozódásáról van szó, hanem arról is, hogy „a pszichológiai és társadalmi tényezők fokozatosan túlsúlyra jutnak szerepükkel a történelmi fejlődés folyamán”³³⁸. S „bizonyítéka” erre a közvélemény hatása, amelyben a pszichológiai jelenségek dominálnak.

Mindez azonban csupán előkészítése a korábbi és e munkájában is fő tételének, hogy e pszichológiai jelenségek a nemzeti génusz jellemvonásait viselik magukon és így „nemcsak a kultúrát kell nemzetinek kijelentenünk, hanem a valóságban nincs is, nem is lehet más, mint nemzeti kultúra. Csak egy faj, egy nemzet hozhatja létre azt, amit kulturális fejlődésnek nevezünk”³³⁹. S ez – állítja – természeti törvény, amennyiben a fejlődés abban áll, hogy a „nemesebb faj győz és elsepri a tökéletlenebb gyengét, a törmelék kultúrákat”³⁴⁰. Ezt azonban nem általánosságban állítja, hanem azon az alapon, hogy Magyarországon, e kevert nemzetiségű országban az uralkodó kultúra – éppen a magyar faj nemesebb tulajdonságai kö-

vetkeztében – a magyar, tehát „itt csak egy nemzeti kultúra van és az a magyarság kultúrája”³⁴¹ –, vagyis „nem engedhető meg külön faji kultúrák nagyobb-arányú fejlődése”³⁴², a magyar nemzeti kultúrával szemben „el kell enyészni” más fajok kultúrájának³⁴³. Ez utóbbiak törekvéseivel szerintem szembe kell szállni és mivel a faji kultúra kezdeti melegágya a középiskola, ezért a magyar nemzeti jelleg védelmét már itt szorgalmazni kell. „Az oláh középiskolák – írja – nálunk valóban nemzetellenesek, s ha nemzetiek, a saját nemzetiségük tényezői. Épp e körülmény kizárja létjogosultságukat. Csak vétekekkel létezhetik oláh középiskola nálunk, vétekekkel a nemzet léte ellen, vétekekkel a nemzeti kultúra ellen, vétekekkel a nemzet szellemi kultúrájának fejlődése ellen”³⁴⁴.

Hasonló védelemre van szükség szerintem politikai téren is: a nemzeti kultúra hegemoniájának biztosítására ezért javasolja „a magyar értelmiségi cenzus behozatalát, mely a magyarul írni, olvasni, számolni tudáshoz kötné a szavazati jogot”³⁴⁵. Nem köntörfalaz; nyíltan hirdeti, hogy itt „nemzeti imperializmusról” van szó³⁴⁶, amelynek nemcsak a nemzetiségek állnak útjában, hanem veszedelem fenyegeti „a nemzetközi nivelláló törekvések”, „a szocializmus utópisztikus tanításai”, „a minden pozitív alapot nélkülöző álomhüvelyező irodalom” részéről is³⁴⁷. E kettős veszély elleni küzdelem eszközeül a „társadalmi” és „katonai” nevelést javasolja. Az előbbi tárgya a munkások társadalmi nevelése, „hogy tiszta fogalmakat nyerjenek az állami, társadalmi, főleg közgazdasági életéről... Ha ezeket elsajátítja, nem ül fel hóbortos tanításoknak, nem lesz szocialista. Tisztában lesz önmagával, társadalmi helyzetével”³⁴⁸. A katonai nevelés nagy hiányosságának tartja, hogy az idegen nyelven történik. „Mindenáron el kell érnünk, hogy a katonai nevelés magyar nyelven történjék”³⁴⁹. E vívmány birtokában a nevelés – mivel minden épkézláb ember átesik rajta – egyetemes hatású lesz, jól hat fegyelmezőleg, tehát a nemzet egészségét mozgítja elő, az is megtanul magyarul, aki egy szót sem tudott, s így „megtanítja az illetőt, hogy tisztelje a magyar államot”³⁵⁰. S végül a nemzeti fejlődés érdekében be kell hozni a „gyakorlati fajnemesítést”³⁵¹, amelynek kettős feladatát a következőkben látja: „az al-

kalmatlanok elkülönítése, a bűnösök, fogyatékosok meddővé tétele”; „megszüntetése mindazon jótékonyági intézményeknek, nyilvános iskolai rendszereknek és minden egyéb köztényezőnek, ami oda célzott, hogy a gyöngét, tehetetlent oltalmazzuk”⁵³².

Íme tehát a „Magyar Kultúra” alapeszméi és módszerei. Ideje, hogy amikor arra emlékezünk, hogy Horthy büszkén hivatkozik rá: ő és „legjobb tisztjei” voltak az első előharcosai a fasiszmusnak és ők adtak példát, mintát Mussolininak és Hitlernek, – ne feledkezzünk meg Pekár Károly e művéről sem, amely nem egy fontos „eszmét” adott az imperializmus e legszélsőségesebb, legembertelenebb ideológiájához és gyakorlati politikájához.

6. *Pszichologista esztétika*

Nem a „pozitivizmustól a neokantianizmusig” való fejlődésről van szó, *Alexander Bernát* (1850–1927) esetében, mint inkább arról, hogy pozitivistá alapállásból mint fejleszt ki a maga számára egy sajátos neokantianizmust, amely nem rokon a legfontosabb német neokantiánus iskolákkal, sem a marburgival, sem a badenivel, és ha a sok neokantiánus irányzat közül keressük a hozzá hasonlóságot, azt leginkább a pszichológiai irányzatban találjuk meg. Ugyanakkor a pozitivizmus képviselői közül sem azok hatottak rá első sorban, akikkel eddig találkoztunk, mint Comte, Spencer vagy az empiriokriticisták, hanem első sorban a francia Taine. Mások hatását is hasznosította Alexander anélkül azonban, hogy eklektikussá vált volna, – inkább filozófiájának tárgykörét szélesítették, amely, mint látni fogjuk, számos területre kiterjedt.

A pesti egyetemen kezdte tanulmányait, majd a bécsi egyetemet látogatja – egy életen át hűséges barátjával és tudományos közéletében legjobb segítő társával, *Bánóczi Józseffel* (1849–1926) és igazat kell adni tanítványuknak és hívüknek Szemere Samunak –, hogy akár Bánócziról, akár Alexanderről szól, „akaratlanul is duálisba” kell átmenni³⁵³. A bécsi három évből egyet a bölcsészeti karon, kettőt az orvosin töltenek, mert érdeklődésüknek, „a lélektannak ak-

kor uralkodó iránya alapos anatómiai és fiziológiai ismereteket követelt”³⁵⁴. Tanulmányaikat azután ösztöndíjasokként Berlinben, Göttingenben, Leipzigben, továbbá Párizsban és Londonban folytatták. Visszatérve Budapestre Alexander 1876-tól 1904-ig főreáliskolai tanárként működött, 1878-ban filozófiatörténetből magántanári képesítést nyert, 1892-ben kinevezték a Színművészeti Akadémián a dramaturgia tanárává és a Műegyetemen is előad esztétikát és művelődéstörténetet. Ugyanebben az évben a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választják (1915-től pedig rendes tag). 1895-ben a budapesti egyetemen filozófiatörténeti tanszéket állítanak fel és ezt Alexander előbb mint rendkívüli, majd 1904-től mint nyilvános rendes tanár tölti be – formálisan 1923-ban bekövetkezett nyugdíjazásáig.

Széleskörű irodalmi és tudománypolitikai tevékenységet fejt ki. Már fiatal kora óta színházi kritikusa a Pester Lloydnak és a Budapesti Hírlapnak. 1881-ben Bánóczi Józseffel együtt megindítja és szerkeszti 1919-ig a Filozófiai Írók Tárat, mely – akkor úttörőként – a filozófia nagy alakjainak munkáit jelentette meg és ezzel jelentősen hozzájárult a filozófiai ismeretek szélesebb körben való terjesztéséhez. A szerkesztők maguk is kivették részüket e művek fordításából és előrelendítették az addig kezdetleges és „anarchikus magyar filozófiai műnyelv”³⁵⁵ fejlődését. Alexander 1915-től 1919-ig szerkesztője volt az Athenaeum című filozófiai folyóiratnak is. 1899-ben tagja lett a Kisfaludy Társaságnak, a Magyar Filozófiai Társaságnak egy ideig alelnöke, majd 1914–1919-ig elnöke volt. A proletárdiktatúra bukása után külföldre ment, távollétében „nemzetietlenség” vádjával, aminek persze – mint filozófiájából kitűnik – semmi alapja nem volt, az igazi ok az ellenforradalom vérgőzös idején „származási hibájában” rejlett, – mindkét testület törölte tagjai sorából. 1923-ban visszatért svájci, illetve németországi tartózkodás után Budapestre, ekkor nyugdíjazta az egyetem és ettől kezdve Alexander minden közéleti szerepléstől visszavonultan a tudománynak élt.

Széleskörű munkásságát számbavenni külön monográfiát igényelne. Így csupán azokat a témákat vesszük figyelembe, amelyek

mind mennyiségileg, mind minőségileg dominálnak oeuvre-jében. Ezek: a filozófia története, a művészetelmélet és a pszichológia, amely utóbbi nála nem annyira önálló művekben, mint szaktudomány (bár a Műveltség Könyvtára „Az ember” c. kötetében helyet foglaló „A lelki élet” c. terjedelmes tanulmánynak ő a szerzője), hanem a felvetett tárgyak finom lélektani analíziseiben jelentkezik.

Az a tény, hogy mindjárt pályája kezdetén előtérbe került nála a filozófiatörténet iránti érdeklődése, hasonló motívumokra vezethető vissza, mint amelyek arra készítették, hogy megindítsa a Filozófiai Írók Tárát és lefordítsa – többek között – Kant Prolegomenáját és (Bánóczi Józseffel közösen) a Tiszta ész kritikáját: különféle tanulmányútjáról hazatérve fájdalmasan érezte – miként Imre József írja Alexanderről szóló tanulmányában – „mostohagyermek volt a filozófia Magyarországon, de még mostohább sors jutott osztályrészről a filozófiatörténetnek”³⁵⁶.

Pozitívizmusa készítette arra, hogy számbavegye mindazt az értéket, amelyet az emberiség a filozófia területén létrehozott, neokantianizmusa pedig ösztönözte, hogy ne elégedjék meg adatgyűtéssel és csoportosítással és esetleg benne valami szabályszerűség konstatálásával, hanem felvesse a kérdést: mi a filozófia és meg kell-e nyilatkoznia történetében valami vezérlő eszmének. Erre a két kérdésre próbál válaszolni első nagyobb művében, habilitációs disszertációjában: „A filozófia történetének eszméje tekintettel a történetre általában” (Budapest, 1877), melyben – azzal a közvéleménnyel szembefordulva, hogy a filozófia „haszontalan szalmacséplés, elefántcsonttoronyba zárkózott, érthetetlenül megnyilatkozó emberek fogalmi költészete”³⁵⁷, egyelőre még bizonytalanul azt állítja, hogy: tudomány, „ha van meghatározott külön tárgya, mely megismerhető”³⁵⁸. Látja, hogy a filozófiáról, mely valamikor minden tudomány foglalata volt, egyes tárgykörök leszakadnak és szaktudománnyá válnak: „ez a processzus kezdődött a legrégebb időkben, tart a mai napig, s ma sincs befejezve”, a filozófia speciális feladata azonban az, hogy „a tudás részletező áramlatával szemben... az egységesítő áramlat képviselője legyen”³⁵⁹, hogy azután egy későbbi munkájában „Nemzeti szellem a philosophiá-

ban”, (Budapest, 1893) immár határozottan formulázza, mondván, hogy „a filozófia a tudományok tudománya; a tudás, az igazság a maga egészében... A fő cél mindig az egész, az igazi, a mindent átkaroló tudás.”³⁶⁰

Ez a felfogás már magában foglalja azt is, hogy a filozófiatörténet írója sem veszhet el az adatok, művek, elméletek tömkelegében, hanem ugyanúgy az „igazság megközelítése”³⁶¹, mint az egyes filozófiáké. „A filozófia tudomány – szögezi le ismételten, melynek történetében azokból az eszmékből kell kiindulnunk, melyek nekünk igazaknak tetszenek. Akinek ilyen meghatározott nézetei nincsenek, nem lehet a filozófia történetírója. A filozófia történetírójának nemcsak joga, de tudományos kötelessége az egész történeti fejlődést olyannak tüntetni fel, mely az ő rendszeréhez elvezet. A filozófia történetírójának történeti felfogása annyit ér, amennyit ér a filozófiája”³⁶². Ez nem jelenti a filozófiatörténet szubjektívizálását, hanem csak azt, hogy a filozófiatörténet maga is filozófia, amely „az igazság házáat akarja felépíteni”³⁶³.

Ami pedig a szabályszerűséget illeti, négy kategóriát sorol fel és taglal, mint amelyek a filozófiatörténet, mint tudomány bázisát alkotják; ezek: a tények, az okok, a törvények és az eszmék, amelyek érvényességét kiterjeszti az általános történelemre is. A tények és az ok-fogalom szerepeltetése Taine nyomdokait követi, súlyt helyezve a „de tout petits faits significatifs” funkciójára, a kis okoknak, mint a nagyok meghatározó motívumainak a megbecsülésére. De sem a causalitás, sem a törvény elve nem vezeti el valamiféle mechanisztikus felfogáshoz, lévén a törvény nála nem több, mint annak a kifejezése, hogy hasonló okok hasonló hatással járnak, – de ezt támasztja alá a negyedik kategória, az eszme súlya is, amellyel ellentmond a történelem természettudományos felfogásának, és amely két formában is jelentkezik nála: először is „amit a nép közösen akar, tudatosan vagy nem tudva róla, az a történeti eszme”³⁶⁴, másodszor pedig – ellentétben a természettudósokkal – a történésznek, de különösen a filozófia történésznek megadja a jogot, hogy saját világnézetét bevigye a történelem

„megértéséhez”: „Csak az írhatja meg a filozófia történetét, akinek magának is van filozófiája”³⁶⁵.

Hogy aztán az ő filozófiája milyen, arra vonatkozólag, hogy a „tény” és „ok” fogalmak ne vezessenek félre, egy 1910-ben 60. születésnapján rendezett egyetemi ünnepségen mondott beszédében határozottan deklarálja: „Életemnek és tanításomnak, gondolkodásomnak és irodalmi működésemmek legfelsőbb pontja, melyhez mindenem kötődik, fűződik: az *idealizmus*. Vallom a szellem primátusát. Vallom a haladás, a fejlődés, az evolúció elvét, de olyképp, hogy annak egyedüli eszközlője a gondolat. Hiszek a gondolatban, mint a világot megváltó erőben... Az élet minden emberi érték forrása, és az élet tetteben nyilvánul. De a tettek egyedüli biztos vezére a gondolat, az életértékek legtöbbször a világos, az öntudatosná vált, a hatalommá növekedett gondolat. Az igazi tettek a gondolati tettek... A gondolkodó élet az élet teljessé tétele. A filozófia pedig nem egyéb, mint kipusztíthatatlan törekvésünk az életnek ebben az értelemben teljessé tételére”³⁶⁶.

E „vallomását” azonban kiegészíti azzal, hogy a filozófián nem tisztán elvont tudományt ért, hanem „a *nemzet* szellemi életének virágját, ha úgy tetszik, kivonatát, betetőzését, teljessé tételét”³⁶⁷. Ez az álláspontja tetézve az említett „Nemzeti szellem a filozófiában” c. munkájával kihívta maga ellen a „kozmetopolita liberálisok” kritikáját, szemére vetették, hogy trikolor filozófiát akar és beviszi a sovinizmust a filozófiába. E támadásoknak nem volt igazuk, – bár Alexander rosszul védekezik a vád ellen, amikor azt írja, hogy „a filozófiai gondolkodást akarom terjeszteni, de magyar érzéssel, a magyarság javára”³⁶⁸ – és pedig két szempontból sem: szociológiai és filozófiai tekintetben. A támadók megfélelkeztek arról, hogy a magyar földbirtokosok jól érezték magukat az osztrák-magyar monarchia keretei között, lévén mezőgazdasági terményeik számára jó és biztos piac Ausztria örökös tartományai – de annál kevésbé az, önállósuló és erősödő kereskedelmi és ipari tőke, amelynek exponensei nehezen viselték el a fejlettebb osztrák ipari tőke konkurrenciáját és ezért a burzsoázia és a vele együtt járó kispolgárság nemzeti törekvései a feudális maradványok ör-

zöivel szemben viszonylag haladóknak számítottak. Arról a folyamatról sem szabad azonban megfeledkezni, mint emelkedett ki a sváb-zsidó polgári keretből a hirtelen fellendülő, magyarrá vált főváros és hogy ebben a változó miliőben Budapest asszimilánsai magyarabbak igyekeztek lenni a korábbi magyaroknál. És Alexander ezek közé tartozik.

Bölcseletileg pedig éppen a történelem hordozójának a kérdésben épp úgy a pozitivizmus talaján áll, mint a „kozropoliták”. A „nemzeti szellemet” ugyanis Alexander nem tekinti valami „fö-löttünk lebegő platonikus eszmének”, szubsztanciális létezőnek, hanem olyannak, ami „nem magában van, hanem másban, mint annak valami tulajdonsága, ereje, készsége”³⁶⁹. Ez a más azonban nem lehet az egyén sem, – az egyének összegeződéséből adódó egész „atomizáló világfelfogásra” vall, amit visszautasít³⁷⁰ – hanem emberek közötti viszonyrendszer, amely „egy bizonyos sajátos egységet”³⁷¹ alkot. Ezt történelmi vonulatában az organikus élet alakulatának, népléleknek fogja fel, amelynek van „testi jellegű része, vérmérséklete, hangulata”³⁷², és Taine tanításait magáévá téve, alakító tényezőknek tekinti az éghajlatot, talajviszonyokat, eredeti foglalkozást stb.

Ez a néplélek igen lassan módosul, hiszen a tényezők, amelyek maguk is „évszázadokon keresztül keveset változnak, tehát relative maradandók, állandók”³⁷³. A néplélekből „hajt ki” azután a nemzeti szellem, amely különféle okokból – amelyeket Alexander eléggé részletez – sűrűbben változik és ahhoz az eredményhez jut, hogy – „a néplélek mintegy a természetrajzhoz tartozik, a nemzeti szellem a kultúra történetéhez”³⁷⁴. A nemzeti szellem úgy viszonylik a néplélekhez, mint a forma a tartalomhoz, de idealista létére hangsúlyozza, hogy – a tartalom korántsem határozza meg a formát, csupán talajt ad számára, lehetővé teszi kibontakozását és új tartalommal való telítődését, ami nem más, mint korszakonként, a nemzet közkinségét kitevő kultúra. A nemzeti szellem tehát lebegő, mozgékony, változékony, „nem akkora hatalom, hogy a népet szellemi egységbe fűzhetné”³⁷⁵, ezért a nemzeti szellem szférájában elférnek a szociális feszültségek, a társadalmi osztályok harcai és

ő maga ki van téve veszélynek, betegségnek, sőt pusztulásnak is. Egyszóval: „a nemzeti szellem historicum; tehát van kezdete, van virágzása és hervadása is”³⁷⁶.

A filozófia pedig ennek a nemzeti szellemnek egyik fejlődési foka. Előzménye – és egyben fejlődésének akadályja, ezért küzd is ellene – a vallás, továbbá a pozitív tudás állapota, amely szükségzerű előfeltétel, hogy a tudás a filozófia magaslatára emelkedhessék. A filozófia pedig a nagy gondolkodókban formálódik meg és így a nemzeti szellem vonásait ezekben kell felfedezni. Így tekinti Alexander az olaszság reprezentánsának Giordano Brunót, a franciáét pedig Descartes-ben, az angolét Hume-ban és a németét Kantban látja megtestesülni. Hogy ebben a megisméltetésben sok önkény, szubjektív szimpátia van, azt nem homályosítja el Alexandernak az a törekvése, hogy nemzeti tipológiát alkosson. De amiért nemhogy sovínisztasággal – a magyarság javára történő elfogultsággal – nem lehet vádolni, hanem még általánosságban a nemzeti eszme előharcosának sem lehet tekinteni, mutatja, hogy a szellem fejlődését nem zárja le a nemzeti szellem filozófiai megvalósulásával. Ez a stádium is csak átmeneti, de előremutató: az emberi elme e végső eszménye elérését „se egy ember, se egy korszak, se egy nemzet nem végezheti el . . . A munka szét van osztva a nemzetek között, melyek belső fejlődési törvényeit követve, egy-egy részét elvégzik. Ami készen van, közbirtok, melynek alapján állva újabb, fölsőbbrendű munka kezdődhetik”³⁷⁷.

Ebből az egyébként „végére járhatatlan munkából”³⁷⁸ vállal egy-egy részt Alexander is, amikor egy-egy filozófiatörténeti monográfiát készít. Ilyenek: Kant élete, fejlődése és filozófiája (Budapest, 1881), A XIX. század pesszimizmusa (Budapest, 1884), Diderot-tanulmányok (Budapest, 1900), Shakespeare (Budapest, 1920), Spinoza. Das Leben und die Werke (München, 1922) stb. Hangsúlyozza a szellemi élet folytonosságát és az egyes filozófiai rendszerekben való elmélyedés célja, hogy „magunk tanuljunk gondolkozni”³⁷⁹, és, hogy „helyreállítsuk a kapcsolatot a múlt és jelen közt és a múltat igazán a jelen gazdagítására használhassuk”³⁸⁰. A módszer, vagy ahogyan ő formulázza: egy-egy gondolkodó egész

irodalmi működéséhez a „legegyetemesebb és a legmegbízhatóbb kalauz” az illető szellemének „mintegy lélektani rajzát adni, ... temperamentumának, fantáziájának, értelmének alkatát lélektani módon taglalni”³⁸¹.

Sajnálattal tapasztalja azonban, hogy azokat a nagyon összetett jelenségeket, amelyek az emberek lelki életében a felszínre vetődnek, a lélektan alig meri tárgyalni és nemhogy a különböző típusok lényegi összefüggéseit, a törvényeket nem tárta fel, de még ott is alig tart, hogy a jelenségeket leírja. Ilyen előtanulmányok hiányában ő maga is csupán arra vállalkozik, hogy a filozófiatörténetben leginkább előforduló két főtípussal – az analitikussal és a szintetikussal – foglalkozzék. Jellemzéseit során azonban nem csak finom megfigyelésekről tesz tanúbizonyságot, hanem a hagyományos felfogástól eltérő vélekedéseit is kifejezésre juttatja, amelyek hozzájárulhatnak – úgy látszik azonban, hogy az utódok kezén ezek az eredmények elsikkadtak – a módszertani eljárások gazdagításához. Így az analitikus elme munkájában nemcsak a részekre bontást, hanem a részekből az egésznek – immár magasabb fokon való – újbóli összerakását is látja (és igényli), vagyis az elemzés csupán a szintézissel válik teljessé. Ha nem is tudatosan, de legalább is ráérzés a dialektikára és talán nem véletlen, hogy e típus legnagyobb történelmi képviselői között Marxot is felsorolja³⁸².

Hasonlóképpen dialektikus vonásnak minősíthetjük azt a kettős funkciót, amelyet a „konkrét szemléletek – elvont gondolatok” komplexumában az utóbbinak tulajdonít: „Az elvont gondolat mindig elemzés eredménye és viszont az elemzés főeszköze”³⁸³. A szintetikus elmének viszont nem annyira az összetevésre való képességet és törekvést teszi meg attribútumaivá, hanem a nagy igazságok megfejtését, az ösztönszerűséget, a véletlenségből való feltalálást, a közvetlen érzéstől vezetett eredményeket, azt a rátermettséget, hogy a dolgok szemlélésénél felfedezzenek más dolgokkal való rejtett hasonlóságokat, melyek a többi ember szemét elkerülik. E típus szellemi munkájában az analógia viszi a főszerepet. Kevésbé rendszeralkotó, annál inkább az új igazságok felfedezője, új utak megvilágítója. Tragikuma, hogy rendszerint ered-

ményei a történelemben időlegesen eltűnnek és hasznosításuk, rendszerbe építésük az analitikusokra vár. Persze a két típus nem egymást kizáró ellentét, a valóságban az igazán nagy gondolkodókban mindkét tulajdonság megvan, illetve a történelemben a kettő összeműködése érvényesül akkor, amikor jelentős fejlődés, a kultúra előrehaladása megy végbe.

Későbbi munkáiban felvázolt másik gondolkodási típuspárnak hasonlóképpen egyéni-pszichológiai és történelmi aspektust is ad. Megkülönböztet univerzalizmus felé hajló és individualisztikus típusú gondolkodókat, ugyanakkor magát a filozófiatörténetet is az univerzalizmus és az individualizmus váltakozó korszakaira osztja fel³⁸⁴, és ismét csak finom elemzése juttatja olyan eredményekre, amelyek a hagyományos filozófiatörténetírással szemben új szint, új értelmezést adnak bizonyos irányzatoknak. Így a keresztény filozófiát általában – még korunk neokatolikus teóriáiban is, mint például a legpregnansabban Othmar Spann-nál – az univerzalizmussal szokás jellemezni. Ezzel szemben Alexander felhívja a figyelmet arra, hogy az individualizmus két forrásból táplálkozik, a közvetlen, természetes, érzéki átlagfelfogásból – ilyen a görög és az emberi egyéniség legbelsőbb, legmélyebb élményéből, hogy én én vagyok, legbensőmben hozzáférhetetlen minden idegennek behatolása számára, ilyen a keresztény. Ennél „az egyéniség magának létezik és istennek minden egyes egyéniségre külön gondja van, minden egyesnek üdvössége külön határozathozatalának tárgya, minden egyes egyetlen egyszer van, egyetlen a maga nemében, mert a genus ember nem meríti ki, nem számol be szabad akaratáról, érdemeiről és bűneiről. Ily individualizmus csak oly világban lehetséges, melynek istene is a legmagasabb fokra emelt egyéniség”³⁸⁵.

A történelem szférájában jelentkező típusok objektivitásához nem fér kétség. Hogyan állunk azonban az egyén életében előforduló tipikussal? Alexander a kérdés megválaszolására az objektívnek egy sajátos – bár a neokantianizmusban nem idegen – értelmezését teszi magáévá. Kapcsolódik a korábbi szintetikus típusban talált tulajdonsághoz, amellyel az általános egyéniséggel szembe-

állított egyéniséget ruházza fel, mondván, hogy „az egyéniség tud kezdeni, a maga nemében kezdeni, míg a többiek csak folytatnak”³⁸⁶. Az egyéniség ezek szerint „az az egységes szellemi való, mely önálló cselekvésben tudja magát érvényesíteni”³⁸⁷. Ez a legszubjektívebb valami, a cselekvő erő a lélekben: eredményeiben, műveiben, sőt magában a cselekvésben is már objektív, de ahhoz, hogy teljes érvényű objektivitáshoz jussunk, e cselekvésekben, művekben, eredményekben mindig valami „egyetemest” kell találnunk, mégközelebbről: azt, ami törvény, rend, igazság, szépség”³⁸⁸.

Csakhogy amik maguk ezek az eredmények, mint objektivációk – vallás, művészet, filozófia stb. – plauzibilisek, az eredet, a forrás magyarázatra szorul. Miben áll a léleknek ez az ereje, nem lesz-e ez a fogalom, ha nem is misztikus, de legalább is metafizikai jellegű? Alexander nyilvánvalóan szembe kell hogy nézzen ezzel a kérdéssel és igyekeztén a lélektan területén maradni, az első belátása az, hogy a pszichológia eddigi természettudományos módszereivel nem sokra megy. A megfigyelés ugyanis sikeres lehet a külvilág észrevevéséből származó tényekre, általában a külvilágra vonatkozólag, de a lelki jelenségek megfigyelése, – akár mások, akár az önmegfigyelés – olyan nehézségekbe ütközik, hogy mások megfigyelésénél pusztán külső, inadekvát és bizonytalan jelekre (gesztus, arcvonások elváltozása, beszéd stb.) vagyunk utalva, az önmegfigyelésnél pedig maga a megfigyelés, vagy már annak a szándéka is megváltoztatja azt a lelki állapotot, amelyet magunkban megfigyelés tárgyává akarunk tenni. Alexander a nehézségekből aztán arra a következtetésre jut, hogy a természettudományos módszerű pszichológia a sajátos lelki jelenségekre a tőlük merőben idegen fizikai kategóriákat akarja rákényszeríteni. E törekvés alapja világnézeti beállítottság, és pedig akár materialisztikus, akár spiritualisztikus, a konzekvencia ugyanaz, minthogy egyre megy, a lelki jelenségek legfontosabbikát a gondolkodást, az agyvelő váladékának vagy az agyvelő funkciójának fogjuk fel, az egyik csak „bátor nyerseséggel” fejezi ki azt, amit a másik finomabb alakba öltöztet. E különböző pszichológiai irányzatok, beleértve az asszociációs pszichológiát, a képességek elméletét és a képességek loka-

lizációjának tanát, abban foglalhatók össze, hogy „az istenek képét saját szellemünk mására teremtyük, saját szellemünkét pedig a testi dolgok mására”³⁸⁹, egyszóval a belsőt a külsőnek az analógiájára fogjuk fel. Mindez nem egyéb, mint a korábban is említett és Alexander által elutasított „atomisztikus lélektan”, mely „minden válfajában a testi élet fizikájának képmására alakult”³⁹⁰.

A megoldás: a tudat mibenlétének a tisztázása, mégpedig nemcsak azoknak a kísérleteknek az elvetése, amelyek a tudatot részekre akarják bontani vagy részekből összeilleszteni, hanem azoknak a próbálkozásoknak is, amelyek a tudatot „valamiből, ami nem tudat, iparkodnak leszármaztatni, legyen annak neve tudattalan, tudat előtti, tudat alatti vagy bármi más”³⁹¹. A tudat tehát a lélektani alapvetés kiindulópontja, mivel ez a lelki élet legősibb ténye, első és végső jelenség, felbonthatatlan és leszármaztathatatlan, semmi egyéb által meg nem magyarázható, az, „aminek folytán minden számunkra van”³⁹². A tudatnál tehát érvényesül először az irreducibilitás elve, másodszor a változó súlypont sajátossága, amely – hasonlóan a machi semleges elemekhez, amelyeknél szempont kérdése, fizikai vagy pszichikai sort, kül- vagy belvilágot kapunk-e – Alexander véleménye szerint feloldja, helyesebben inkább megkerüli a filozófia alapproblémáját.

Alexander ugyanis azt állítja, hogy eszméletünk aktusának súlypontja eshetik a tárgyra, de az alanyra is és a súlyponttól függ, hogy objektumról vagy szubjektumról van-e szó. Előbbi esetben mintegy magunk is tárgyává válunk, a külsőt, pontosabban, a természetet szemléljük, utóbbi esetben Kant kifejezését használva, „az én képzet kell, hogy minden képzetemet kísérhesse”, s ekkor a tudat tárgyi oldala válik homályosabbá. De itt sem a vagy-vagy alternatívájával állunk szemben. A két szélsőség egymást kizárása szélsőséges, ritkán előforduló állapot (pl. eksztázis), minthogy normális állapotban a súlypont majdnem folyton változik „majd a tárgy, melyet gondolunk, lép előtérbe, majd énünk, amelynek a tárgyról tudomása van”³⁹³.

A pszichológiai szemléletnek azért lehet a tudat a szilárd bázisa, mivel sem a tudat ama sajátosságának, amelyet az alany és tárgy

egységének ismertünk meg, sem a súlypont változásának nincsen analógiája a fizikai jelenségek világában. A tudatnak e két sajátossága mellett van egy harmadik megkülönböztető vonása és ezt Alexander az intenzitás lehetséges fokozatos emelkedésének nevezi, amely az alanyból indul. A tudatot tehát „oly eleven erőnek kell felfognunk, energiának, melynek aktivitása, tisztán belső módon a tárgy megragadásának fokozásában nyilvánul”³⁹⁴. A lélektan történelmi alakulásában, de eredményességében is elsősorban a gondolkodás lélektana és Alexander a továbbiakban azt igyekszik bizonyítani, hogy míg „az érzelem nem valamely külön ereje, képessége, része a tudatnak, hanem csakis annak mozzanata”³⁹⁵, addig az akarat, amelynek lényege az önfenntartásra, önkifejtésre való törekvés, mint szervezetünk, az energiák rendszere ősi, másból le származtathatatlan sajátossága nem egyéb, mint e sajátosságnak magára eszmélése. Ez azonban csak a gondolattal való összeszövődése révén következik be, ami ismét a lelki élet egységére utal, amelyen belül azonban annyi megkülönböztetést tehetünk, hogy a gondolkodás „világos”, az érzelem „intenzív”, az akarat pedig „energikus”³⁹⁶. A tudat tehát „energiacentrum”, amely a világra eszmélhet és akkor gondolkodik, de magára is eszmélhet és akkor magát érvényesülésre törekvő erőnek érzi és a törekvésben éli át az élet boldogságát, illetve boldogtalanságát, egyszóval az érzelmet. Összefoglalva: a tudat „az érvényesülő életenergia egysége, mely egyrészt mint gondolat, másrészt mint érzelem és akarat saját magának tudatára ébred”³⁹⁷.

Ez a felfogás nem teszi lehetetlenné a lelki élet fiziológiai és anatómiai feltételeinek kutatását, de a viszony Alexander szerint fordított: nem ez utóbbiak feltárása adja az alapot a tudat fenti értelemben vett felfogásához és innen kiindulva a lelki élet viszonylagos önállóságából következő jelenségek megértéséhez, hanem ez utóbbi szolgáltat anyagot az empirikusoknak és fiziológusoknak, hogy saját területükön, saját szempontjaiknak megfelelő eredményeket érhessenek el.

Más oldalról viszont szembe kell néznie azzal a problémakörrel, mely az egyes irányzatok, a tudatalattiság, tudatelőttiség, tudatta-

lanság állítólagos új területeinek feltárásával akarnak megoldani és ehhez egy sajátos módszert, a közvetlen megismerésre szolgáló intuíciót konstruálják. Alexander elismeri, hogy miként a műalkotás terén az ihlettel, a filozófiában az intuícióval találkozhatunk, de azon igyekszik, hogy az ehhez a megismerhetetlenhez tapadó rejtelmességről, természetfölöttiről, misztikusról lerántsa a leplet. Kiindul a fantázia vizsgálatából és arra az eredményre jut, hogy az alkotó, szintetikus fantázia működéséhez hasonló valamely meghatározott egészre irányuló gondolkodás is van, és pedíg olyanfajta gondolkodás, amely még nem öltözött nyelvi formába.

Anélkül, hogy a nyelv és gondolkodás egymáshoz való, külön komplex problémákat felvető viszonyának taglalásába belemen-nénk, csupán regisztráljuk Alexandernek azt az álláspontját, amelyet példákkal és elemzéssel igyekszik alátámasztani, hogy a szavakba foglalt gondolatot majdnem mindig megelőzi a gondolkodásnak olyan stádiuma, amelyben a gondolat még nincsen és nem is lehet szavakba foglalva. „A szóbelileg kifejezett gondolat tulajdonképpen megdermesztett gondolat” – írja „Az intuícióról” szóló 1918-ból való tanulmányában³⁹⁸, és a tudatosság és tudattalanság közötti fokozatok elméletére építve, a „szótlan” gondolkodás olyan határérték, amelyet nem rendes úton, azaz szóbeli gondolkodás útján nyerünk és éppen az eredet bizonytalansága teszi az ilyen gondolkodást irracionális jellegűvé, isten, vagy más titkos hatalom ajándékává. Holott – állítja Alexander – a nyelvi kifejezés az ezt megelőző gondolatot csupán megvilágítja, de nem teremti. Ezt a nyelvileg kifejezett gondolatot megelőző gondolkodást nevezi azután Alexander intuíciónak és annyiban igazat ad a korábbi intuíció-elméleteknek (Spinoza, Bergson), hogy az ilyen gondolkodás közvetlen, mert a nyelv közvetítő szerepe nélkül való. De ez nem valami külön őserő, amely a racionális gondolkodással szemben feltárja a dolgok mélyét és lényegét. Biztonsága annyiban nagyobb, mint a nyelvileg kifejezett gondolkodásnak, hogy a nyelvben rengeteg hibaforrás rejlik, ahogyan pl. Bacon az idolum-tanában erre rá is mutat. Az intuíció nem is egyesek kiváltsága, hanem épp oly általános, mint az egészséges ember érzékeinek működése.

Ebből az aspektusból nézve világossá válik a tudat–tudattalan közötti fokozatokról szóló elmélete is, amelyet Alexander azután részletesebben „A tudattalan lelki életről” (1923) c. tanulmányában fejt ki.³⁹⁹ Ebben még erőteljesebben tiltakozik a „tudattalannak” valami misztikus, szubsztanciális felfogása ellen, amelyet többek között Eduard von Hartmann vall, és dolgoz ki⁴⁰⁰. Alexander hangsúlyozza, hogy a gondolat csak akkor gondolat, ha gondoljuk, de tudatos és tudatos között különbségek vannak, hiszen „a tudat ereje végtelen árnyalatokban jelentkezhetik”⁴⁰¹, és pedig a figyelem, mint az akarat hatása, annak intenzitása és mértéke szerint. A csekély intenzitású tudat is tudat és Alexander történelmi példaként ehhez Leibniznek a petite perception-elméletét hozza fel, amelyet a „tudattalan”, mint a tudat szélső határa esetének tekint. Ide tartoznak az újonnan alkotott – tehát nem emlékezet útján felidézett – gondolatok is, amelyeket „rögtöniségük miatt tulajdonítunk a tudattalannak”⁴⁰², és az a látszata is van az ilyen gondolatoknak, hogy az ember ezeket „készen kapja valahonnét, holott semmiképpen nem kapta, hanem maga alkotta”⁴⁰³. Hasonló a helyzet az ösztönélettel is, amely annyiban „tudattalan”, hogy nem tudatosan szereztük, hogy vele születünk”⁴⁰⁴. Az ösztön szó azonban félrevezető, minthogy az elsősorban az ön- és fajfenntartás biológiai-fiziológiai tényező megjelölésére szolgál. A megismerésben szereplő rokonjelenséget inkább abban az értelemben kellene használni, ahogyan a franciában a „tendance” szó szerepel; Alexander a „beállítottság” kifejezéssel kísérletezik, de úgy véljük, hogy pontosabban lehetne jellemezni a „lappangó irányultsággal”, amely a felszínre kerülve figyelemmé erősödik, ezzel a tudatnak az a része, amelyre ez az irányultság szegeződik, „napfényben áll”⁴⁰⁵.

Alexander ugyan ezeket a gondolatokat pályája alkonyán fogalmazta meg és fejtette ki filozófiai általánosítás formájában, de lappangó irányultsággal már jóval korábban éltek benne és tulajdonképpen ezeket alkalmazta a művészetre vonatkozó elméletében. Sok igazság van abban, amit Kornis ír Alexanderről, hogy „lelki szerkezetének legátfogóbb vonása művészi hajlandósága. Művész nemcsak a gondolat-épületek szépségének meglátásában és újra-

teremtésében, hanem a természet és a képzőművészet-irodalmi alkotások esztétikai megragadásában is. Minden téren megélte a szépet, mert maga is született művész volt”⁴⁰⁶.

Annál sajnálatosabb, hogy élete végén megkezdett rendszeres esztétikai műve, mely „méltó befejezés lett volna”, már nem készült el és így ennek hiányában fenntartással írhatjuk csak alá Kornis értékítéletét, amely szerint Alexander gondolatmunkája „az esztétika terén éri el csúcspontját”⁴⁰⁷. „Művészet. A művészet értékéről. A művészeti nevelésről” (Budapest, 1908) c. munkája ugyanis eléggé aforisztikusan, csupán építő köveket szállít a tervezett nagy műhöz és a saját esztétikai rendszer a másokat ismertető anyag tömkelegéből csak halvány körvonalakban látható. Mindenesetre rokonszenves vonás – és a pozitívizmus és neokantianizmus szerencsés vegyülete, – hogy bármennyire kénytelen akceptálni, hogy „az értelem nem minden, hogy az öntudatos gondolat nem alkotó erejű, hogy a lélek teremtő ereje ott kezdődik, ahol a tudatos gondolat véget ér”⁴⁰⁸ – mégsem enged az irracionális-misztikus csábításnak és „az értelemnek, mint uralkodónak zászlaját fel akarjuk tűzni azon a területen is, mely a reflektáló értelem körén kívül fekszik... Mint világuralkodót csak az értelmet ismerjük el”⁴⁰⁹.

Bár úgy látja, hogy a kor nem a művészeteknek, hanem az egzakt tudományoknak kedvez, ezt az állapotot átmenetinek tartja és egyfelől nem tekinti a racionális tudományt a művészet ellenségének, másfelől bízik benne, hogy az esztétikai nevelés jelentősége az emberiség további fejlődésében nem csökken. A művészet az ő szemében nem korlátozódik arra, hogy üdülést, mulatságot, élvezetet nyújtson – elveti a l’art pour l’art felfogást is – hanem aláhúzza mind a biológiai, mind a társadalmi szerepét. Az elsőt abban látja, hogy az érzelmi élet, amelyet a művészet magas fokon fejez ki, hozzájárulás nem csupán az élet fennmaradásához, hanem fejlődéséhez, latens erőinek kibontakozásához, tehát az emberi faj erősítéséhez és magasabb fokra emeléséhez is. Szociális funkciója pedig abban rejlik, hogy az érzés – alkotásokban – objektiválódik, azaz mások számára is hozzáférhetővé válik és így azokat is gazda-

gítja, hiszen a művészetek által végülis a szépség és jószág objektíválódik és ezen a révén „egyetemes érvényességet követelünk a számukra”⁴¹⁰.

A művészetek eredetének és fejlődésének taglalásánál is előtérbe helyezi a társadalmi vonatkozásokat – a játékkal szemben a szükségletek kielégítésének fokozatos célszerűségét hangsúlyozza, és a művészetnek a művességből való kiemelkedésének vizsgálátánál felismeri annak a plusznak az emberi-társadalmi jelentőségét, amelyet a szükséglet kielégítési eszközöknek a tetszés, szépség érzése felkeltésére irányuló mozzanataival elérünk. Érdekes lenne párhuzamba állítani Alexander esztétikáját Csernisevskij esztétikájával, kikutatni azokat a motívumokat, amelyek eredményeként – és ellentétes utakon, egyfelől materialista, másfelől idealista beállítottságból más-más társadalmi viszonyok között élve és Alexander részéről Csernisevskij elméletének nem ismeretében hasonló végső álláspontra jutnak, arra ugyanis, hogy a művészet: „intenzív élet”⁴¹¹, „az életnek nagy, új világa, amely a legtompább érzés számára is fokozottan érezhetővé teszi az életet”⁴¹². Közös bennük az is, hogy az életet nem tiszta élésnek fogják fel, hanem olyan átélésnek, amelyre rá is eszmélünk, ahogyan Alexander írja⁴¹³, vagy olyan életnek, „amilyennek fogalmaim szerint lennie kellene”, miként Csernisevskij fogalmazza⁴¹⁴. Alexander azonban nem elégszik meg a művészet keretének, funkcióinak konstatálásával, hanem – miközben éles bírálatát adja az esztétikai nevelési rendszerünk hiányosságainak és elégtelenségének – konkrét javaslatokat is tesz e hiányosságok kiküszöbölésére, a visszasságok megszüntetésére. De ez nem annyira esztétikai, mint inkább pedagógiai kérdés, amely úton azonban e keretben már nem követjük.

Ha elkészült művei alapján Alexandernek a filozófiatörténeti munkásságát nagyobbra értékeljük is, mint az esztétikait, azt készséggel elismerjük, hogy egész működésének – bármilyen tárgyokról is van itt szó – esztétikai alsó áramlata van, illetve, hogy „művészi lelkülete” minden írásán érezhetővé válik. Ez a megállapítás nagyjában vonatkozik Alexander követőjére, *Szemere Samu-ra* (1881–) is, akinek Alexander Bernát és Bánóczi József szoros

együttműködését jellemző szavait „duális” helyett „triálisra” kell kiigazítanunk, hiszen a filozófiai ismeretek terjesztéséből, a filozófia klasszikusainak lefordításával (Spinoza, G. Bruno, Descartes, Vico, Hegel, stb.) a magyar olvasókhoz való eljuttatásából Szemere is alaposan kivette a részét.

Egyetemi tanulmányainak elvégzése után évtizedeken át mint főreáliskolai tanár dolgozott, 1927-ben pedig az elhalt Bánóczi megüresedett helyén, az Izr. Tanítóképző Intézet igazgatója lett és ezt az állást töltötte be 1942-ben történt nyugdíjazásáig. (A felszabadulás után nyerte el a filozófiai tudományok doktora és a c. egyetemi tanári címet).

Esztétikai-kritikai munkássága mellett figyelemreméltó filozófiatörténeti művei is vannak (Giordano Bruno, Bpest, 1917, A jelenkori filozófia főbb irányai, Bpest, 1923, Spengler filozófiája, Bpest, 1924 stb.), melyek arról tanúskodnak, hogy elutasítja a megismerés irracionális módszereit, legyen az Bergson intuíciója, mondván: „a filozófia, mely lemondana a logika eszközeinek használatáról, önmagát semmisítené meg s nem volna többé filozófia”⁴¹⁵, vagy Husserl Wesensschau-ja, amely a lényeket szintén közvetlenül akarja megismerni, és találóan állapítja meg: „Husserl a létező világ kikapcsolásáról beszél (a fenomenológia híres vagy hírhedt „zárójelbetevése”), de voltaképp a világ létezésének kikapcsolását érti rajta”⁴¹⁶. Mi sem természetesebb, hogy hasonló megfontolások alapján száll szembe Spenglernek a faj és vér ösztönösségéről mint a történelem motorjáról szóló felfogásával, amennyiben egy olyan elméletben, amely a történelemben csak irracionális erőknek tulajdonít fontosságot, „értelmet nem találhatunk”⁴¹⁷.

Ám ha el is veti az irracionalizmust és jelentős szerepet juttat a megismerésben az észnek – amiről számos kisebb-nagyobb tanulmánya (Descartes-ról, Spinozáról, Kantról, Hegelről)⁴¹⁸ tanúskodik, – nem válik racionalistává, mert nagyra értékeli mind azokat a bölcselőket, akik a megismerés forrását a tapasztalatban keresik, mind azokat, akik a megismerés folyamatában hangsúlyozzák az érzékelés döntő szerepét. Saját ismeretelméleti álláspontja kü-

lönös élességgel mutatkozik meg „Giordano Bruno” c. terjedelmes monográfiájában, amelyben Bruno bölcséletének taglalásán keresztül demonstrálja, hogy a megismerésre ösztönző motívum – az állatnál is kezdeti fokon, az embernél azonban magasabbrendűen – a szükség, amely „élesíti az ember szellemét; készségek, ügyességek, művészetek feltalálására szorítja”⁴¹⁹, és az emberi megismerőképeség, az értelem és az állati ösztön között „csak a testalkat összetettségétől függő fokozati különbség van”⁴²⁰.

Nem idegen tőle a visszatükrözési elmélet sem, helyeslőleg idézve Bruno „De l’infinito, universe e mondi” c. munkájából Elpinónak arra a kérdésére, hol az igazság, Filoteo válaszát: „Az érzéki tárgyban mint tükörben; az értelemben mint érvelés és ítélet; az észben mint el vagy következtetés; a szellemben saját és élő formájában”⁴²¹, és egyaránt jogosultnak tartja, hogy a megismerés eszköze lehet a Cusanus-féle visio intellectualis, de Raymundus Lullus Ars Magna-ja is, amelyet a Bruno által továbbfejlesztett formájában, azaz a „feltalálás művészetét” az „emlékezés művészetével” megtoldva, Szemere a leibnizi Ars Combinatoria előzményeként mint a megismerés egyik nélkülözhetetlen instrumentumát a magáénak tekinti.

Am ha el is ismerjük, hogy az érzéki és fogalmi megismerési fokokat szükségszerűnek tekinti, meg kell azt is állapítanunk, hogy a megismerés helyességének a kritériumát a visszatükrözési elmélet szellemében csupán keresi, de nem találja. „Az érzéki észrevevés elégtelen ugyan, de sem nem nélkülözhető, sem nem hazug” – írja Bruno-monográfiájában⁴²² – a következő lépés pedig a logikai megismerés, azaz a visszatükrözést nem mint egyszerű, naturalista leképezést fogja fel, mondván, hogy „a megismerő tudat leképezi a tapasztalati elemek között meglevő *kapcsolatokat*,”⁴²³ ami arra mutat, hogy a leképezésben el is tud szakadni a szemléletiségtől.

De amikor felteszi a kérdést: „honnán tudom, hogy a gondolat egyezik a tapasztalattal?”, akkor nem lát kivezető utat: „A tapasztalatból, mondaná a filozófus” – adja meg a választ és így folytatja: „S mi biztosít erről? Újra a tapasztalat. Tehát: hogy tapasztalatom helyes, mutatja a tapasztalat. A gondolkodás körben

forog s ily módon nem is juthatunk el egy biztos ponthoz, amelyre a megismerés mint kétségtelenül szilárdra támaszkodhatik”⁴²⁴, és pedig azért, mert nem vonja le a visszatükrözési elméletből azt a konzekvenciát – amely a marxizmus vívmánya – hogy ti. élesen meg kell különböztetni a tapasztalatot a gyakorlattól, ez utóbbiban látva azt a „biztos pontot”, amely a megismerés helyességét verifikálja.

Ha az idealizmusnak ilyen vagy olyan válfaja riasztólag hatott is Szemerére, tudomásul kell vennünk, hogy hasonló helyzetben volt a materialista áramlatokkal szemben is, amelyeknek csak azt a vulgáris-mechanisztikus-metafizikai fajtáját ismerte, amely azt hirdette, hogy „a szellem az anyag egy melléktüneménye, az agyszubsztancia egy terméke”⁴²⁵, és amelyről jogosan mondhatta, hogy „ma már nyitott ajtókat döngetne, aki a materializmus komoly cáfolatára adná magát; a tudományos jelzőre igényt tartó filozófia ezt már véglegesen elintézettnek tekinti”⁴²⁶.

Abban a helyzetben, amikor a munkásság legális pártjának szellemi vezetőit az elméleti kérdések iránti közömbösség jellemezte⁴²⁷, és a dialektikus materializmus filozófiája anatómia alá esett, nem csoda, ha Szemere is csak történelmi materializmusról hallott és ha ezt – az eredeti források nem-ismeretében – a közfelfogásnak megfelelően úgy értelmezi, hogy „a gazdasági élet a történelem egyedüli hajtóereje”⁴²⁸ – mégis elismerést érdemlő bátorságról tanúskodik, hogy 1941-ben, tehát a nyílt fasiszta terror közepette tárgyilagosságra törekedve az osztályharc objektivitásáról értekezik és azt írja, hogy „a végcél: a gazdasági és kulturális javakat igazságosabban elosztó, szocialisztikus gazdasági és társadalmi rend megteremtése”⁴²⁹.

Ezt a (történelmi) materializmust sem teszi magáévá és pedig nem polgári mivoltának féltéséből, hanem elméleti meggondolások alapján: a végcél – írja – nem olvasható ki a történeti múltból, „általában nem származhatik a megismerésből, hanem a vágyak és remények talajából fakadó hitbeli meggyőződés”⁴³⁰ – ezt pedig nem találja elég szilárd tudományos alapnak. Ennek ellenére közelebb érzi magához ezt az elméletet mint akár az idealizmust,

akár a vulgármaterializmust és pedig azért, mert saját pozitív álláspontja lehetővé teszi az ennek megfelelő átinterpretálást.

Mi ez a pozitív álláspont? A se nem idealizmus, se nem materializmus, hanem valami harmadik út és pedig korántsem a bergsoni intuicionizmus, de a machizmus sem, amelyről – a „semleges elem-komplexumokról” – átlátja, hogy a lényege: szubjektív idealizmus, hanem a Windelband–Rickert-féle neokantiánus irányzat, a badeni iskola értékelmélete, amelynek hiányosságait felismeri ugyan, de ez nem arra készteti, hogy elvesse, hanem hogy továbbfejllessze. Elfogadja ezek rokongondolatmenetét, amelynek lényege a megkülönböztetés a természettudományok és történettudományok (illetve Rickertnél a kultúrtudományok) között. Az előbbieket tárgya az egyetemes, utóbbiaké az egyes, az egyszeri és ennek megfelelően Windelband szerint a tudományos gondolkodás az első esetben nomotetikus, a másodikban idiografikus.

De akár a természet jelenségeiről és az azokban rejlő törvényszerűségekről, akár a történelem-társadalom eseményeiről van szó, a tények e világán kívül van egy másik világ is, az ideálok világa, amelyek megvalósítást követelnek. „Ezek az abszolút, mindenkit kötelező ideálok: az értékek”⁴³¹, ami azáltal adódik, hogy a tényeket nemcsak tudomásul vesszük, hanem állást is foglalunk velük szemben, megítéljük, más szóval értékeliük őket (igaz – nem-igaz, jó – rossz, szép – rút) és ennek a megítélésnek az elvei, a mérőeszközök, a normák, amelyek létformáját egészen más kritériumok határozzák meg mint a tényekét: „a tények vannak, valóságosak, léteznek; a normák érvényesek”⁴³².

A Windelband–Rickert-féle elmélet foglatát aztán Szemere „Tudományos gondolkodás és filozófiai gondolkodás” c. tanulmányában akként nyújtja, hogy a valóságtudományok értékmentes tudományok – ezek a természettudományok –, a kultúr- vagy történettudományok pedig „értékekre vonatkoztatók”, „amennyiben célkitűzéseikben és megállapításaikban bizonyos kultúrértékek szerint igazodnak”⁴³³.

Innen indul ki Szemere, hogy azután tovább építse a badeni iskola elméletét. A kultúr-, illetve történettudományos megisme-

résben ugyanis Szemere szerint az értékeknek csupán ténykiválasztó szerepük van: a valóságos történésnek végtelenül sok tény közül csak az lesz része, eleme egy történeti szingularitás fogalmának, amelynek valamely érték szempontjából jelentősége van. Van azonban egy olyan ismeretterület – és Szemerénél ez lesz egyben a harmadik valóságszféra –, amelyben az érték „nem nyugalmas tájékoztató pont, hanem dinamikus erő; mint követelmény áll a világról és az életről való felfogással szemben s ennek úgy kell alakulnia, hogy neki eleget tegyen”⁴³⁴.

Mindezek alapján a filozófiai gondolkodást *értéktől meghatározottnak* definiálja és ezen az alapon lesz a filozófia harmadik sajátos külön tudományterület, amennyiben a természettudományok értékeléstől mentes, a társadalom-történelemtudományok értékre vonatkozó, a filozófia értéktől meghatározott diszciplína. Így a filozófia – ellentétben Windelband–Rickerttel – nem a különböző szaktudományok végső eredményeinek az összefoglalása, azaz a „tudományok tudománya”, hanem „előre meg van határozva az irányadó érték által, amely mintegy központból hatva, mindennek megadja értelmét és értékét”⁴³⁵.

Ezzel a sajátosságával függ össze, hogy a filozófia mindig egységre, rendszerre törekszik és hogy ezáltal abban is különbözik minden más tudománytól, hogy nem „folytatja” azok munkáját, nem azok eredményeire épít, hanem mindig mindent „előlről kezd”⁴³⁶ s végül, hogy míg a tudományok az okozatiság elvén épülnek, addig a filozófia „tárgyát teleologikus viszonyba hozza valamely értékkel”⁴³⁷.

Így adódik számára ilyen teleologikus irányadó értéként a történelemben a humanitás eszméje, amely „összefoglalója mindazon értéknek, amely természetes szükségképiséggel fakad az ember mivoltából s előbbre viszi, magasabbra emeli az emberiséget”⁴³⁸, amivel egyben azt is jelzi, hogy a „történelmi teleológia” nem kontradiktórikus ellentéte a kauzalitásnak, csupán a kauzális összefüggést is magábanfoglaló többlet, minthogy „értelmező funkciójával a logikai érdekeket jobban képes kielégíteni a másikonál”⁴³⁹.

Ebből a szemszögből tekintve a történelmet – polgár mivolta ellenére és a fasizmus dúlásai közepette – logikai kényszerrel jut el a szocializmusnak a kapitalizmussal szemben való magasabbrendűségének elismeréséhez. A kauzális összefüggés a történelemben úgy jelentkezik, hogy „a kapitalisztikus rendszer a benne rejlő tényezők hatása alatt belső szükségszerűséggel halad felbomlása felé s hozza létre a szocialisztikus társadalom megvalósulásának feltételeit”⁴⁴⁰. A megvalósulás folyamatában azonban benne rejlik az említett plusz: a célrairányultság, ami lényegét tekintve érték és pedig a legkülönbözőbb viszonylatokban. A szocialista társadalom – fejtegeti – mint végcél „*gazdasági és társadalmi értékek megvalósulását* jelenti; *politikai* értékét is, hiszen a történelmi materializmus a proletariátus hatalomra jutását hirdeti. *Hedonisztikus* értékekről is beszélhetünk: a történelmi materializmus boldogságot, az élet anyagi és kulturális javainak élvezetéből fakadó örömet ígér az új gazdasági és társadalmi rendbe szerveződő emberiségnek”⁴⁴¹.

Nem szabad azt gondolni, hogy Szemere ebből a belátásból kiindulva eljut a proletariátus vezetésével vívott osztályharc vállalásáig. A felszabadulás után írt, nagysikerű műve, „Kunst und Humanität, Eine Studie über Thomas Manns ästhetische Ansichten” (Berlin–Budapest, 1966) tanúsága szerint – amelyre keletkezési ideje túlhaladván könyvünk kereteit, nem térünk ki – csupán egy „szociális humanizmusig” jut el, amely „nem esik egybe a pártos szocializmus politikai programjával, de jelenti a hozzá való közeledést, a gazdasági és társadalmi magvaknak az átvételét: egy időszerűvé tett humanizmust”⁴⁴².

A humanitás legtisztább realizálódását a művészetben látja: nemcsak Thomas Mann-ban, hanem általában véve is és erre vezethető vissza, hogy filozófiájának tetemes része a művészetelmélet és az esztétika gondolkörében mozog. Alapbeállítottsága a realizmus, amelyben elmegy odáig – Lukács György Balzac-problémájához hasonlóan –, hogy „a mű saját akarataról”⁴⁴³ beszél – ebben látja a mű igazságát is –, ugyanakkor midőn a művészet és a valóság viszonyát vizsgálja, tisztában van azzal, hogy a „valóság-

nak” többféle jelentése van. Utalhatunk e tekintetben a Thomas Mann-tanulmányánál jóval korábbi, 1936-ban írt munkájára: „A művészet mint valóságértelmezés”, amelyben egyaránt elutasítja mind az „utánzás”, mind „a kifejezés”⁴⁴⁴ elméletét és az „ábrázolás” elmélete mellett száll síkra⁴⁴⁵, mondván, hogy a művészet „a valóság *értelmezése*, a valóság értelmének konkrét, szemléletes formában való megéreztetése”⁴⁴⁶. Az ábrázolást azonban nem úgy érti, hogy a műalkotásnak a szó közönséges értelmében a valóság illúzióját kell keltenie – hiszen, hangsúlyozza, a művészi illúzió más mint a valóság illúziója –, hanem csupán arról van szó, hogy még a legfantasztikusabb tárgyú vagy szimbolikus tartalmú műnek is, „bármily messze esik a realiztikus tapasztalattól, bizonyos fokig számolnia kell a valóság tényelemeivel és törvényszerűségeivel.”⁴⁴⁷ Ugyanakkor figyelmeztet, hogy a tárgyi tartalom és a művészi tartalom egymáshoz való viszonyában különböző lehetőségek adódnak: egybe eshetnek, de külön sikokba is tartozhatnak, sőt „a tárgy alkalom csupán egészen másnemű művészi tartalom” közlésére⁴⁴⁸. A döntő, hogy „művésznek lenni annyi mint lényeglátónak lenni”⁴⁴⁹, amivel azt akarja mondani, hogy nemcsak a jelenségeket kell meglátni, hanem rajtuk és bennük azt is, ami nekik értelmet ad.

S anélkül, hogy fölösleges aktualizálást hajtanánk végre, a humanizmus-antihumanizmus vitájának közepette (Althusser-Sève stb.) a „humanista szocializmus” követelésének napjaiban sem árt emlékeztetni a fasizmus legdühöngőbb korszakában egy üldözött gondolkodó részéről elhangzott hitvallomásra: „A humanitáshoz tartozik minden szellemi lendület: a megismerésre való törekvés, a szabadság felé való haladás, az erkölcsi tökéletesedés, az esztétikai nemesbedés, de éppúgy hozzátartozik a küzdelem a jobb egészségért, és a természet felett való hatalomért”⁴⁵⁰. Már pedig – vallja Szemere – az emberi történelem célja nem más, mint *ennek* a humanitásnak a megvalósítása.

Az Alexander-Bánóczi-Szemere-féle triumvirátus mellett kor- és pályatársaik között számosan akadnak olyanok, akiknek nemcsak szemléletük, hanem választott diszciplínájuk is kifejezetten az esztétika és ha nem is írjuk alá, amit Max Dessoir állít az esztétikáról, hogy az „akár mint alacsonyabb megismerésről szóló tan, akár mint a feltétlen érzéki burkolatáról szóló tudomány, mindig valami alárendelt és mellékes maradt⁴⁵¹ – mégis konstatálnunk kell, hogy sem hatásuk, sem elismertetésük nem érte el azt a fokot, amely másoknak egyéb területen esetleg kisebb teljesítmények révén osztályrészül jutott. Vonatkozik ez a megállapítás elsősorban Jánosi Bélára, de Mitrovics Gyulára és Baránszky-Jób Lászlóra is, akiknek munkásságát a következőkben felvázoljuk.

Jánosi Béla (1857–1921) Alexanderhez hasonlóan a pozitívizmus és neokantianizmus sajátos ötvözetét nyújtja. Életére rányomja bélyegét a magyar tanári sors, de az is, hogy ő maga sem tett semmit ez ellen a sors ellen. Pedig harcos családi tradíció közepette nőtt fel: Apja hivatásos katonatiszt volt; mint huszárkapitány a 48-as forradalom kitörésekor megszökött ezredétől és beállt honvédek, a szabadságharc leverése után 3 évi várfogságra ítélték és birtokát elkobozták. Mindvégig megmaradt konok 48-asnak – fia, Béla annál kevésbé érdeklődött a politika iránt, a közélettől elforduló, a képzőművészetek, a zene és az irodalom élvezetében elmerülő szerény és félszeg emberré vált. Magyar–német szakos tanári diplomát szerzett a kolozsvári egyetemen, 1880-tól Aradon, 1893-tól 1921-ig nyugdíjaztatásáig Budapesten volt középiskolai tanár, ezt az állását betöltötte akkor is, amikor már akadémikus volt (1902-től levelező, 1915-től rendes tag).

Említett pozitívizmusa abban nyilvánult meg, hogy a választott munkaterületén feladatának az anyaggyűjtést, annak rendezését és tárgyilagos, hű visszaadását tekintette. Kéky Lajos akadémiai emlékbeszédében így foglalja össze irodalmi tevékenységét: „Ő nem gondolt arra, amit az esztétika történetének német művelőinél láttott, hogy önálló esztétikai rendszer alkotására törekedjék és ennek

csak mintegy bevezetéséül írja meg az esztétika egyetemes történetét. Adatokban való pontossága, teljes elfogulatlansággal mérlegelő kritikai érzéke tartózkodóvá tette minden elmélettel szemben⁴⁵². Fő munkája valóban a három kötetes „Aesthetika története” (Budapest, 1899–1901), melynek célkitűzését a befejező kötetben ő maga így formulázza: Ne csak a fejlődés menete tűnjék szembe, de az általános vezető eszmék kiemelése mellett fény essék a részletes fejtegetésekre is, s a nagy vonalaknak megvonása mellett lehetőleg kevés vesszen el a jellemzőbb és finomabb, talán színes részletekből, ha ezek fontosságra is kiválók⁴⁵³. Az értékeléstől való tartózkodása azonban csak forma kérdése, hiszen abban is van állásfoglalás, hogy mely filozófusokat vagy irányokat emelünk ki és taglalunk részletesen és melyeket szorítunk háttérbe.

Nos, kantianizmusa éppen ezen mérhető le, hiszen az egész mű harmadik kötetéből a német esztétikára több mint 450 lapot fordít és 15–20 oldal jut a francia és olasz esztétikára, az angol és más esztétikusokat pedig beleilleszti egyes kortársi esztétikai törekvések ismertetésébe és ebben is uralkodó helyet foglalnak el a németek. Az egész gerincét pedig Kant elemzése alkotja és úgy tűnik, hogy Kantig, ami történt, csupán előzmény, utána pedig vagy Kant követőiről, vagy egyes mellékágazatairól és itt-ott Kant ellenfeleiről esik szó. Hasonlóképp állásfoglalásnak kell tekintenünk az első kötet felépítését, amely úgyszólván csak Platónnal és Arisztotelésszel foglalkozik. Tartalmilag leginkább kiegyensúlyozott a második kötet a „Középkortól Baumgarten felléptéig”, de itt ki kell emelni azt, ami más hasonló művektől előnyösen megkülönbözteti, hogy viszonylag részletesen foglalkozik a középkorral és az eredeti források alapján való munkálatok, bár mindenütt szemmel láthatók, e részekben valósággal felfedezésszámba mennek.

A módszert illetőleg másik két vonást is ki kell emelni. Az első az, hogy nemcsak a nagy rendszeralkotó – Platón, Arisztotelész, Kant stb. – esztétikai elméletét tárja elénk, és pedig nem egy-egy esztétikai főmű gondolatmenete alapján, de az egész oeuvre áttekintésével és egységes rendbefogásával – hanem egy-egy szerzőnek itt-ott elejtett esztétikai nézeteit és töredékes eszméit is össze-

fogott, szilárd gondolatépítménnyé formálja. A másik, ami mármár a pozitivizmus szociologizáló tendenciáival érintkezik, az a törekvése, hogy az esztétikai elméleteket ne csak steril, elszigetelt mivoltukban és mintegy immanens eszmei fejlődésükben taglalja, hanem bemutassa azt a kort is, amelyből ez elméletek kinőttek. Materialista tendenciákat ugyan hiába keresnénk nála – vagyis az illető korszak gazdasági-társadalmi struktúrájáig nem jut el, – de a művelődéstörténeti háttér, a kor eszmei törekvései, érzelemvilága, uralkodó szellemisége részletes megrajzolása bepillantást enged fontos objektívebb tényezők meghatározó szerepébe és ezzel a történelmiség elve, ha idealista síkon is, de érvényre jut.

E történelmiség nyújtja a vezető szempontot saját esztétikai felfogása megismeréséhez is. Nem hunyhat szemet az előtt, hogy a szépről alkotott felfogás történelmi változásoknak van alávetve, változik népeknél, nemzeteknél, korok szerint stb., azaz tételezi a szép relatív mivoltát. Ebből következik, hogy nem tekinti platoni ideának, és kantiánus vonás, hogy a szép alapját az ízlésben keresi. Ezt a kategóriát ugyan szubjektíven fogja fel, de nem individuálisan, mert amikor az ízlésnek olyan képességet tulajdonít, hogy az „souverain módon fellebbezhetetlenül ítél”⁴⁵⁴, akkor ebben benne rejlik a kanti általánosság és szükségszerűség kritériuma. Annak megválaszolásával, hogy milyen tényezők hatására és hogyan alakult az idők folyamán az esztétikai ítélet, az ízlés története foglalkozik, mely magában foglalja annak vizsgálatát is, hogyan viszonylik az ember a természeti környezethez, – ez a viszony aztán terjedhet a közömbösségtől a természetimádásig, s így az ízlés története, tehetjük hozzá, adott esetben kitekintést ad nemcsak az általános kultúrtörténet, hanem a természetfilozófia alapvető kérdései számára is.

Az ízlés persze nemcsak a szépben való gyönyörködésben mutatkozik meg, hanem azokban az alkotásokban is, amelyek a szép – illetve ennek különböző válfajai – ábrázolására törekszenek, vagyis a művészetben. A művészethez – még ízlésbeli vonatkozásaiban is – hozzátartozik az az alkotó erő, amely forrása az alkotásoknak. Ezzel az egész komplexum a művészettörténelem tár-

gyául szolgál; az ízlésnek nem mint egyéni érzékenység, hajlam vagy képességnek, hanem mint az esztétika legalapvetőbb általános kategóriájának a felfogása mellett szól Jánosinak az a gondolatmenete, hogy a passzív műélvezés és az aktív műalkotás kettéválasztása csupán elemzés szempontjából átmeneti szükségesség és ha e tekintetben fel is vesz két külön képességet, arra a következtetésre jut, hogy a két képesség „az ízlés közös alapján találkozik és szoros összefüggésben, kölcsönhatásban áll egymással”⁴⁵⁵.

Az esztétika történetének utólagos ismerője számára sem kell külön hangsúlyozni, hogy évszázados vitákban milyen határozott állásfoglalást jelent ennek a leszögezése. Jánosi szerint azonban a szép felé még egy harmadik módon is fordulhatunk, tudatos reflexióval, vagy ahogyan ő kifejezi, tudományos érdeklődéssel. Vagyis „az élvező, s alkotó mellé az elmélkedő lép”⁴⁵⁶, aki elemzi a szép érzését, a többi lélektani jelenség között keresi annak sajátos természetét és a szép megnyilvánulásaiban a mindenikben előforduló közös jegyeket. Tudni akarja, hogy mi és tulajdonképpen miért szép a szép és a tárgyakban, természetben, művészetben melyek jelenlétének vagy létrejövetelének feltételei. Tudományos megismerésre törekedve elválasztja a szép kategóriáját más kategóriáktól és körülhatárolja azt. A szép megnyilvánulásainak objektív anyagában, tehát a művészetekben pedig az egyes művészeti ágak közötti közöset és különbséget tisztázza, igyekszik általános törvényszerűségeket megállapítani, keresi a hatás alapjait, felveti a művészet céljának, rendeltetésének, funkcióinak kérdéseit és esetleg már specializálódva kitekintést ad a művészeti alkotás lélektanára és a művészeti élvezők (élvezet) társadalmi feltételeinek szociológiájára. Mindez összefogva az esztétika feladata, de az esztétika történetének nem szabad leszűkülnie a harmadik feladat megoldási kísérleteinek a különböző korokban és népeknél adódó regisztrálására, hanem magában kell foglalnia a másik két diszciplína tárgykörét is.

Amilyen határozott azonban Jánosi az ismeretek rendszerezésében, olyan bizonytalan, amikor döntenie kellene, hogy az általános esztétikák különböző irányából melyiket vallja magáénak. Így

ha el is utasítja a metafizikai jellegű esztétikákat egyfelől és a szkeptikus álláspontot másfelől, abban már nem foglal állást, vajon a szép alanyi érzés-e a lélekben, vagy a külvilág tárgyi tulajdonsága, önálló létező vagy pedig jelenség-e. Általában hajlik a tapasztalati megismerés felé az esztétikában, de nyitva hagyja a kérdést, vajon megállhat-e a kutatás a lélektan területén, vagy pedig lejjebb kell ásnia a fiziológiai alapokig. Elismeri, hogy a művészetekben megnyilatkozó „korszellemet” magát nem lehet, mint végső meghatározót tekinteni, hanem az ezt mozgató okok, célok, törekvések, irányok és sok más motívum feltárását igénylik, hogy általában „az embert foglalkoztató többi nagy kérdéssel összeköttetésben”⁴⁵⁷ tárgyalandók a speciális esztétikai problémák is, – de e tekintetben csupán a „számtalan tényező hatását”⁴⁵⁸ akceptálja és e tényezők között még hierarchiát sem ismer el, nemhogy elfogadná: melyik köztük az alapvető és melyik a már leszármaztatott, a következő. Amit lát, nem több, mint miként a társadalomban és a politikában minden „élet, mozgás, változás, átmenetel”⁴⁵⁹, ugyanúgy a művészetekben is, és magától értetődőnek tartva az állandó, fokozatos fejlődést, az újszerűséget, a forradalmat annak tulajdonítja, hogy a fejlődés „mesterségesen felállított akadályokba ütközik”⁴⁶⁰.

Ugyancsak csupán felemlíti a két szélsőséget, amelyek a művészet tendenciája kérdését illetik, anélkül, hogy választana vagy pláne szintézisre törekednék. Egyik oldalról vannak ugyanis azok a művészeti törekvések, amelyek a napi áramlatok közvetlen igazolását tűzik ki céljuknak, vagyis politikai, szociális jelszavakat akarnak alátámasztani, megideologizálni, a másik oldalon pedig a minden valóságtól, tértől, időtől való elvonatkoztatást hirdetik, mint az igazi művészet követelményét. Ezek a művészeti elvek persze átvetítődhetnek vezető szempontokként a róluk szóló elméleti összefoglalásokra, sőt ez összefoglalások, vagyis az esztétikai rendszerek történetére is, – de Jánosit dicséri a történelmi mindent megértés szándéka. Átlátva az „ephemer irányokat, egy múló divatnak tiszavirágait”⁴⁶¹, mégis csak bizonyos egyensúlyt teremt és esztétika-történetében „nemcsak az esztétikai rendszereket ismer-

jük meg, de a talajt is, amelyből kiemelkedtek”⁴⁶². S átlapozván a magyar filozófiatörténetben terjedelmileg, gondossággal és instruktivitásában az esztétikát illetőleg mindmáig egyedül álló munkáját, azt kell mondanunk, hogy kitűzött hármaskör feladatát lelkiismeretesen és eredményesen teljesítette. E feladatot ő maga a következőképp határozta meg: „a közvetlen érdeklődésnek előterében az esztétikai elmélet foglal helyet kellő részletességgel feltüntetve, e mögött a gondolkodás történetének szakaszai következnek, jelentősebb, jellemzetes alakjaikkal, s leghátul a művelődés-történelemnek főbb írásai, s áramlatai tűnnek fel vázlatosan, nagy vonalaikban”⁴⁶³.

Az így kialakított szempontokat igyekszik azután részben bizonyos esztétikai felfogások, részben egyes magyar esztétikusok ismertetésében érvényre juttatni. Az elsőket illetőleg kiemelendő „Az emberiesítés és együttérzés tana a mai esztétikában”⁴⁶⁴, mely mint a címből is kitűnik, két problémára van kiélezve. Az egyik az asszociációs elméletre támaszkodva azokat a lelki tevékenységformákat elemzi, amelyek az élettelenbe eleveniséget, életet visznek, a merev mozdulatlanságot feloldják és minden esztétikai tárgy lényegét az emberre való vonatkozásaiban fogják fel. Azaz azt vallja, hogy bármiről szóljon is, bármit ábrázoljon is valamely irodalmi-művészeti tárgy, esztétikaivá az emberi tartalom teszi. A másik ennek folytatásaként a hatást, az esztétikai érzelmeket annak a lelki tevékenységnek tulajdonítja, amelynek során az ember, az esztétikai tárggyal azonosul, azzal együttérez, vagy a németeknél meghonosított kifejezéssel élve, abba beleérzi önnönmaga lelki tartalmát (Einfühlungstheorie). E folyamatok konstatálásán azonban nem megy túl. Azokat a lelki működés jelenségeinek tartja és megelégszik annak megállapításával, hogy e két elemmel nem merül ki az a bonyolult folyamat, amely a lélekben esztétikai tárgyak vonatkozásában is lejátszódik.

Ami pedig kisebb monográfiáit illeti, megemlítenéd a Szerdahelyi György aesthetikája (Budapest, 1914), Henszlmann Imre és Erdélyi János aesthetikai elmélete (Budapesti Szemle, 1914) és Schedius Lajos aesthetikai elmélete (Budapest, 1916), melyekre

azért nem térünk ki, minthogy ezek tárgyalása nem megy túl a referátum jellegen, vagy pedig sommás ítéleteit kellő indokolás hiányában nehéz elfogadni. E „jellemrajzok” tulajdonképpen előtanulmányok egy „Az aesthetika történeté”-hez hasonló átfogó műhöz, mely a magyar esztétika történetét foglalta volna magában, ennek kidolgozására azonban már nem került sor. A fentemlített monográfiákon kívül fennmaradt azonban a „Magyar aesthetika” történetének egy vázlatos átnézete, mely William Knight „Az aesthetika története” (Budapest, 1915) c. művéhez függelékként csatolva látott napvilágot. E függelékfunkciót, – hogy ti. az egyetemes esztétika-történetben helyet nem kapó magyar esztétikai áramlatokról és azok főbb képviselőiről a magyar olvasó némi tájékoztatást kapjon azzal, vagy annak ellenére, hogy teljességre törekedve a rangrend megállapítását, az egyes szerzők értékelését elhanyagolta, – szerintünk betöltötte és így igazságtalanságnak érezzük Kéky Lajos megítélését, hogy ez a munka „nem tartozik Jánosinak legsikerültebb dolgozatai közé”⁴⁶⁵. Persze, áttekintvén Jánosi életét és munkásságát, nem ez az egyetlen méltánytalanság, amely őt érte életében és holtában és a jövő feladatai közé tartozik, hogy elszigeteltségében, a középiskolai tanári robotban, dolgozatok javítgatásai közepette, ellopott órák hihetetlen erőfeszítéseivel és mindehhez képest jelentős teljesítményeit az utókor újból felfedezze és kellőképpen értékelje.

Egy sor párhuzamosságot lehet megállapítani Jánosi és *Mitrovics Gyula* (1871–1965) között, nemcsak érdeklődési körüket, elméleti felfogásukat, hanem életpályájukat, sorsukat, társadalmi szerepüket és hatásukat illetőleg is. Mitrovics egyetemi tanulmányait a budapesti, bécsi és berlini egyetemen végezte, bölcsészdoktori és tanári diplomát szerzett. 1893-tól Sárospatakon gimnáziumi tanár, 1904-től a miskolci felsőleányiskola igazgatója, 1909-ben a debreceni kollégium tanára és könyvtárának igazgatójává nevezik ki, 1918-ban a debreceni egyetemen a pedagógia tanszékének tanára egészen 1941-ig, nyugdíjaztatásáig. 1935–49-ig akadémiai levelező tag. (1960-ban Stuttgartba költözött.) Megalapította és 1935-től 1938-ig szerkesztette az Esztétikai Szemlét, elnöke volt a Magyar Esztétikai

Társaságnak. Mind az esztétika, mind a pedagógia területén – vidéki elszigeteltsége ellenére – élénk tevékenységet fejtett ki, ám, – miként tudományos működésének 50. évfordulójára tisztelői által kiadott „Mitrovics Emlékkönyv” (Budapest, 1939) szerkesztői előszavukban írják: „lankadatlan kitartással, a gáncsnál bénitöbb közöny közepette”⁴⁶⁶.

A külső párhuzamossághoz tartozik az is, hogy miként Jánosi a Knight könyvhöz függelékként megírta a Magyar Esztétika vázlatos történetét, ugyanígy Mitrovics a Schwegler Albert: „A bölcsélet története”-hez (melyet ő is fordított) hozzácsatolta a maga „A magyar bölcséleti irodalom vázlatát” (Budapest, 1904). Egy nagy magyar esztétikatörténethez úgyszólván anyaggyűjtésként ő is több kisebb monográfiát ír (Arany János esztétikája, Debrecen, 1925, Gyulai Pál esztétikája, Budapest, 1926, Kazinczy esztétikai törekvései, Budapest–Debrecen, 1929), de már ezek a témák is mutatják, hogy Mitrovics sokkal szélesebben értelmezi az esztétika, mint a szakfilozófia egyik ága területét, – kiterjeszti az írók, költők, művészek esztétikai felfogásának, a kritikákban rejtekező esztétikai elvek összegyűjtésére is. Ennek tulajdonítható, hogy „A magyar esztétikai irodalom története” (Debrecen–Budapest, 1928) c. műve terjedelmében jóval meghaladja Jánosi magyar esztétikatörténeti vázlatát, mégsem mondható, hogy Mitrovics, aki fenti munkájában Jánosi vázlatát és hátrahagyott kéziratanyagát bőbeszerezően felhasználja, befejezte volna Jánosi tervezett és megkezdett munkáját és megalkotta volna a magyar esztétika történetének elemző és kritikai értékelő művét. Egy lépéssel mégis továbbhalad Jánosinál: utolsó jelentős műveként megírja „A műalkotás szemlélete” (Budapest, 1940) c. munkáját, melyet esztétikai elmélete alapvetésének szánt, kidolgozva az esztétikai megismerés és az esztétikai érzés, tetszés problémáit. A tervezett mű második része azonban, amely a szép fajait tárgyalta volna, már megíratlan maradt.

Ami aztán a belső hasonlóságokat illeti, épp úgy a pozitivizmus, neokantianizmus ötvözete kísérletével állunk szemben, mint Jánosinál. Ennek bemutatására, mintegy előzményül utalunk Mitrovics

két korai tanulmányára, „A nemzeti szellem bölcséleti alapjai”-ra (Debrecen, 1910) és „Az aesthetika alapvető elvei”-re (Debrecen, 1916), hogy azután kialakult esztétikai rendszerét a fent említett utolsó alkotásán taglaljuk. Pozitivizmusa nemcsak abban nyilvánul, hogy Spencerre és Taine-re támaszkodva fejti ki álláspontját, hanem azokban a következtetéseiben is, amelyeket e mesterei nézeteit meghaladóan levont.

Kiindulópontja az „ontológiai megismerés”, hogy a létezés csak egyéni létezőként fogható fel: „Az igazi létel az egyéni létel; a lételnek minden más határozománya pusztá elvonás, absztrakció és csak mint elmetermék tartozik a reális valóságok sorába”⁴⁶⁷. Az egyes emberek testi és szellemi alkata az éghajlati és földrajzi tényezők és e tényezők változásai hatása alatt formálódik. Az egyéni tudat tartalmát érzékszervei közvetítésével a környezetéből merítheti. Ugyanazon környezetben élők képzettartalma nagyjában és egészében azonos marad. Minthogy azonban e környezet a föld különböző sarkaiban más és más, kialakulnak a fajok, amelyek egymástól már eltérnek és csak a fajon belül az egyedek mutatnak azonos vagy nagyon hasonló testi-szellemi tartalmakat. A spenceri differenciáló és integráló hatás tehát egyként érvényesül. „Differenciáló annyiban – írja – amennyiben a különböző természeti hatások a különböző erkölcsi és szellemi hatásokkal társulva állandóan munkálják a faji eltérések kiválását. Integrálók annyiban, amennyiben a ráhatások ugyanazon szféráiban, idegen hatások alól odakerült egyedekre és leszármazottaikra a többiekkel közös tulajdonságok fokozatos felvételét fogja ráerőszakolni és másfelől, mert az emberi művelődés uniformizáló hatása a természeti és erkölcsi viszonyoktól többé-kevésbé függetlenül is működni fog”⁴⁶⁸.

Már ebben a megfogalmazásban is jelentkezik a neokantiánus badeni iskola dualizmusa, a természeti és erkölcsi világrend megkülönböztetésével, de itt még erőteljesebbek azok a naturalista vonások, amelyekben Spencer és Taine eszméi Darwin és Lamarck, valamint Le Bon álláspontjának kiegészítésével jelentkezőek, utalva arra, hogy nem csupán a közvetlen miliő tényezői hatnak, hanem a környezet magában hordja a múltat is és e múlt visszanyúlik az

átöröklés vonalán a ködbevesző messziségbe, és ha nem is teljesen egyértelműen, de mint lehetségeset, elfogadja a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének a tanát is⁴⁶⁹. De sem az egyén, sem a faj nem teljesen passzív a tér- és időbeli környezettel szemben, hanem aktivitást is kifejtene, ami a környezeti változásokhoz való alkalmazkodásban jut kifejezésre. Az átöröklés ezek szerint biztosítja a faj szerzett tulajdonságainak az átadását és ezzel a fajnak, mint külön magasabb egységnek a többi egységektől való elkülönülő sajátosságait fenntartja, az alkalmazkodás pedig elősegíti ezeknek a faji típusoknak a kialakulását.

Mindeddig tudomásul vehetnénk egy mechanisztikus-naturalista elmélet képviselőjét, ám Mitrovics nem marad meg ennél, hanem immár a fenti dualizmusra átállva, a faj biológiai fogalmát azonosítja a nemzet bizonytalan minősítésű fogalmával és ezt így definiálja: „A nemzet olyan egyénekből áll, akiknél az örökletesen átszálló tulajdonságok nagyjából ugyanazon természeti és erkölcsi törvények hatása alatt keletkeztek és csoportosultak”⁴⁷⁰. Ettől kezdve azután faj és nemzet váltakozva fordul elő nála és míg a háború alatt írt „Az aesthetika alapvető elvei”-ben – ellentétben „nagy szövetségesünkkel, a reflektáló, elvontságokat kutató, mindent részeire elemző és az elemzés után rendszerbe szedő nagy németiséggel”⁴⁷¹, „a magyar fajt képességei kiválóan alkalmassá teszik virágzó művészet megteremtésére”⁴⁷², addig a veszített háború után és az azt követő zilált viszonyok közepette, valóságos nemzet-halál képzetektől kínozva „A magyar esztétikai irodalom történeté”-ben így ír: „Irodalmunkban új és sokszor idegen áramlatok érvényesülnek, melyek sem a nemzeti szellemmel, sem a történelmi múlttal nem igen keresik a kapcsolatot, sőt sokszor idegen- és újszerűségükkel kérkednek. A világnézetek egyensúlya felbomlik. Az individualizmus elve a gyakorlatban esztétikai anarchiába csap át, a természettudományos magyarázat vaskos anyagelvűségbe; a moráltól való függetlenség immoralitásba; a művészetek öncélúságának elve az értelmi összefüggések megszaggatásába; az érzelmi valeurök hangoztatása értelmetlenségbe; a tudattalan elemek hajszolása, egyéni látások és megérzések érvényesítése érthe-

tetlenségbe és érdektelenségbe. Egy antinómiába fullad bele minden: az esztétikai differenciálódás szakít az esztétikai közösséggel és ezzel a költészet és művészet az öngyilkosság örvényébe szédül”⁴⁷³.

Miért ez a pesszimista fordulat? Nem csupán a háború elvesztése, a németekben való csalódás, a trianoni Magyarország helyzete az ok, hanem olyan intermezzo is, amely egész faji-nemzeti világnézetét megrendítette. Fajt-nemzetet azonosító nézetei – melyeket nemcsak esztétikai, hanem pedagógiai és kultúrpolitikai területen is érvényre akart juttatni – a Gömbös-féle Magyar Nemzeti Függetlenségi (Fajvédő) Párt közelébe sodorták, illetve Gömbös Gyula Mitrovicsban rokonlelket sejtve felkérte őt pártja kultúrpolitikai programjának kidolgozására. Mitrovics a felszólításnak engedve Emlékiratot szerkesztett (1924-ben), melyben többek között azt írja, hogy „A nemzeti államot és eszmét két tényező buktatta meg: az idegen szellem és a magyar közönség közönye, tehetetlensége, és belső kulturálatlan állapota”⁴⁷⁴. Javaslatának lényege, hogy „a politikai demokráciát a kulturális demokráciával kell alátámasztani; ez parancsolólag írja elő kultúrpolitikánknak azt az alapelvét, hogy a népnevelésre támaszkodjunk”⁴⁷⁵. Elsősorban a mezőgazdasági népesség kulturális elmaradottságának felszámolását tartja szükségesnek (népoktatáson és középiskolákon keresztül) és a négy egyetem fenntartását fényűzésnek, kirakatpolitikának nevezi.

Egy másik (1925-ben szerkesztett) memorandumában a mezőgazdasági termelés színvonalának emelésére sürgeti a gazdasági ismeretek népszerűsítését a felnőttoktatásban – főleg a „törpebirtokosok” körében, a közoktatásügy előmozdítása érdekében pedig azt az igényt támasztja, hogy „a tanító személyzet a közoktatási szervezet minden fokozatán fel legyen mentve lehetőség szerint az anyagi gondoktól”⁴⁷⁶, és abból a meggondolásból, hogy „az új nemzedék kultúrájától függ a nemzet jövője”, azzal fejezi be tervezetét, hogy: „mi a kultúrfölény jelszavát komoly valósággá akarjuk változtatni és az üres jelszavakat tartalommal fogjuk kitölteni”⁴⁷⁷.

Mondanunk sem kell, hogy Gömbös és fajvédő pártja kezében ezek a szavak visszájára fordultak és a „Fajvédő Kiáltvány” Mitrovics elfogult, politikailag naiv, szűkkörű nacionalizmusából fasiszta demagóg programot csinált. Hogy Mitrovics részéről ezek után csendes visszahúzódás vagy Gömbössel való nyílt szakítás következett-e be, arra nézve nincs adat. Tény azonban, hogy Mitrovicsnak, aki 1922–1925-ig számos kultúrpolitikai cikket írt a proletárdiktatúra leverése után megindult, előbb Ulain Ferenc, majd 1924-től Bajcsy-Zsilinszky Endre főszerkesztő által, de Gömbös fajvédő szellemében vezetett „Szózat” c. napilapba és a klerikális Központi Sajtóvállalat Új Nemzedék című sovinszta-antiszemita napilapjába, ez időtől kezdve ezekben a lapokban többé nem jelenik meg írása.

Visszatérve már most az első világháború idején írt „Az aesthetika alapvető elvei” c. tanulmányára, ezen keresztül a neokantiánus vonásait emeljük ki. Az a korábbi tétele, hogy a létezés csak egyéni létezésként fogható fel, ismeretelméleti aspektusban jelentkezik itt és azt írja, hogy „mi a valóságnak olyan létezési formákat tulajdonítunk, aminő formákban mi a valóságot felfogjuk, illetőleg azt lelkünkön visszatükröztetjük. A valóság a mi részünkre olyan, amilyennek látjuk. Képlegesen szólva, azt mondhatnók, hogy a világ képét a mi lelkünk vetíti ki a valóságra”⁴⁷⁸.

Két alapvető kanti kérdés rejtőzik e szavakban. Az egyik az a priori, a másik a Ding an sich problémája. Ami az elsőt illeti, azt veti fel, hogy vajon az a priori elvek tapasztalattól független érvényűek, eleve adottak-e, levezethetetlenek, amelyek lehetővé teszik a tapasztalatot, vagy pedig a tapasztalatból leszűrt módszertani vagy történelmileg kialakult alakzatok. Az előbbit azzal utasítja el, hogy „ha felesleges velük szemben az igazolás, akkor a legveszedelmesebb dogmatizmus járma alá hajtjuk a fejünket”⁴⁷⁹. Ugyanezt fejti ki részletesebben, évekkel később, tehát lehiggadtabb stílusban az „Esztétika és kritika”⁴⁸⁰ c. tanulmányában, amelynek lényege, hogy az a priori elveket a metafizikai irányú esztétika alkalmazza, amivel az mintegy felülről akar a művészetek életébe beleavatkozni és „nem egyszer idegenszerű törvényeket diktálni a művészetek-

re” s ezzel az empiriától, de a művészi valóság nyújtotta élményektől is elszakadva normatív esztétikát alapoz meg. De nem fogadja el teljesen a második alternatívát sem azzal, hogy akceptálása feloldhatatlan ellentmondásba juttat bennünket, amennyiben, ha az a priorit a tapasztalattal akarjuk igazolni, akkor olyan szférába – a tapasztalat körébe – kerültünk, amely „épp az aprioritást és az abszolútát kénytelen elvből mellőzni”⁴⁸¹.

Pozitív álláspontja azután abban foglalható össze, hogy a kanti apriorit némileg átalakítja, amennyiben azt állítja, hogy az ún. apriorit az ész rendező elveinek vagy rendező hipotéziseinek kell tekinteni „a tapasztalati alapon mozgó tudományosság sem tagadja az ész rendező elveinek érvényességét és a hypothesiseknek jogosultságát; ezek azonban nem szükségképpen a priori princípiumok” – írja Az aesthetika alapvető elveiben⁴⁸² – ez elvek eredetére vonatkozólag pedig felállítja a „tudattalanság elméletét”⁴⁸³, hogy ti. lelki és testi szervezetünk az emberi faj fejlődése során az állandó alkalmazkodásban találta meg léte fennmaradása, fejlődése feltételeit. Ez alkalmazkodás folyamatos eredményeként jöttek létre azután azok a keretek, mértékek és elvek, amelyek segítségével a nyert benyomások lelkünkben visszatükröződnek. Ez a folyamat bizonyos szabályszerűségeket mutat fel, ezeket azután az ember tömöríti és elvekbe foglalja össze. Ezek közé tartoznak azok a rendező elvek is, amelyeket egyes irányok az „aprioritás és az egyetemesség miszticizmusával”⁴⁸⁴ vesznek körül, de csupán azért, mert eredetük a tudattalanban vész el. Ebben azonban semmi rendkívüli sincs, hiszen számos olyan más elvvel, tétellel, jelenséggel találkozunk, amelynek létrejöttét a tudomány – nevezetesen a lélektan – mindmáig nem tudja megmagyarázni és ezért a tudattalanba utal. Mitrovics – Spencer agnoszticizmusának a hatására – azt a lehetőséget sem tartja kizártnak, hogy ezek – vagy közülük egyesek – természetüknél fogva soha kikutathatók nem lesznek.

S ezzel közeljutottunk Ding an sich-felfogásához is, amely sem azzal nem vág egybe, hogy magánvaló a jeleségek mögött rejlő, kikutathatatlan, megismerhetetlen lényeg lenne, de fel sem oldja azt a neokantiánusok marburgi iskolájának mintájára logikai kategó-

riákba. A Ding an sich az a határ, amelyen a külvilágból származó benyomások a tudat küszöbén megjelennek. Hogy a tudomány számára mennyiben hozzáférhető, vagy hogy egyáltalán hozzáférhető-e, abban a kérdésben nem foglal állást – pozitivizmusa ezt a kérdést nyitva hagyja, de vannak utalások, amelyek éreztetik, hogy a valóságot illetően a kritikai realizmus álláspontját fogadja el.⁴⁸⁵ Esztétikai aspektusból taglalt ismeretelméleti nézete azonban valamiféle paralelizmust tételez fel a kül- és belvilág között, mondván, hogy „a mi lelki, testi szervezetünk a külvilág állandó ráhatása alatt alakult ki. Ha nem alkalmazkodott volna a környezethatásokhoz, okvetlenül elpusztult volna; ebből szükségképpen következik az a feltevés, hogy maga a valóság és a külvilág által felkeltett ingerek útján lelkünkben támasztott benyomások tökéletesen párhuzamosak és egybevágók”⁴⁸⁶.

Bár szintén a művészeti alkotás folyamatára céloz, de általános pszichikai processzusként fogja fel, hogy „összes tapasztalatainkat csoportosítani, egymással kiegészíteni és magasabb egységekben olvasztani törekszünk”⁴⁸⁷ és ezen az alapon tételezi a „pszichikai egység” elvét, – de nem hallgathatjuk el, dogmatizmusba való visszacsúszás az a következtetése; „ennek alapján feltehetjük azt is, hogy a pszichikai egységnek az univerzum egysége az ellentétes párja”⁴⁸⁸. Ennél a megállapításnál azonban nem megy tovább – nincs is szüksége rá, hiszen ez az ismeretelméleti megalapozás csupán azt célozza, hogy biztosabb talajon haladhasson az esztétika problémái felé. A pszichikai egység után következő lépése a „pszichikai közösségről” szóló második alapelve, amely azt mondja ki, hogy az emberi lélek létfeltételei, tulajdonságai, képességei, mivel az összes emberi életnyilvánulások közös alapokból indulnak ki, szintén közősek, nagyjában egyezők és egymásra utaltak. Ez ugyan nem zárja ki a másodlagos különbözőségeket az egyedek viszonylatában, de csak a pszichikai közösség teszi lehetővé, hogy a tapasztalatok körébe eső dolgokat az emberek lényegében egyformán fogják fel, mert különben meg se értenék egymást, sőt társadalmi együttélés sem volna lehetséges.

Ez a közösség az alapja aztán a művészetek legfőbb forrásának,

a kifejezési törekvésnek. A kifejezés Mitrovics szerint a művészet lényege, tehát alkotó és befogadó, művész és közönség szintén egy-
séget, „esztétikai közösséget”⁴⁸⁹ alkot. A művész saját egyéniségét
fejezi ugyan ki, de ez az egyéniség az emberiség közösségének egé-
sze és kiváltságos helyzetét e közösségen belül kiemelkedő érzé-
kenysége szabja meg, amelynek révén a közönség lappangó tudat-
világát felszínre hozza, s ezzel, „intuíciójának csodálatosan működő
erejével, a közönség hajlamának, hangulati irányának reprezentatív
kifejezője lesz”⁴⁹⁰. Az esztétikai közösség, de általában minden em-
beri közösség kölcsönös megértési eszköze, tehát legfontosabb ösz-
szetartó kapcsa a nyelv, mely egyben „a legteljesebben és legrend-
szerezesebben kidolgozott és felépített kifejezési rendszer”⁴⁹¹, már-
pedig a nyelv egyúttal a nemzet legfontosabb kitevője, s ebből ki-
indulva – logikailag nem éppen megengedhető általánosítással – el-
jut egy újabb művészeti tételhez, amely szerint: „a művészet csak
nemzeti alkotás lehet”⁴⁹². Legfeljebb hozzáteszi, hogy ez nem jelenti
azt, hogy az egyben csupán az illető nemzet tulajdona is lenne.

Ez alapelvek felállítása után következik azután „rendszeres esz-
tétika” vázlata, mely a különböző irányzatok integrálására törek-
szik, mondván, hogy egy ilyen esztétika egyaránt „descriptív, expli-
catív és normatív jellegű tudomány”⁴⁹³. Ebben a művében azonban
még szükségesnek tartja – bár hangsúlyozza az esztétikai érték-
becslő feladatát – megmagyarázni, hogy a normativitás nem impe-
ratív hangú törvények felállítását jelenti, hanem csak azt, hogy az
esztétika művészeti alkotásokból bizonyos szabályokat von le. Ami
pedig az esztétika fő kategóriáját, a szépet illeti, az a válasza, hogy
szép az, ami tetszik. Ez nyilvánvalóan pszichológiai kérdés és ha
vannak is ennek biológiai és fiziológiai meghatározói, kielégítő fe-
leletet mégis csak az ezekre épülő, de tovább lépő és sajátos szférát
jelentő pszichológiai vizsgálódás adhat. Ez viszont azt a következő
problémát veti fel, hogy mi különbözteti meg az általános pszicho-
lógiai tetszést, azaz jólesést, élvezetet, örömet az esztétikai tetszés-
től és itt a „kifejezés” már korábban említett kategóriáját – amely
a legtökéletesebb formában a művészeti alkotásokban jut szerep-
hez, úgyannyira, hogy a hétköznapi és a művészeti kifejezés között

már nemcsak mennyiségi, fokozati, hanem határozott minőségi különbség áll fenn – kiegészíteni a „viszony” kategóriájával.

A viszony többféle vonatkozásban is érvényesül, úgyis, mint az alkotó elemek sajátos csoportosítása a művészeti alkotásban, aminek speciális esetei a részeknek egymáshoz és az egészhez való viszonya, de úgyis, mint az alkotásnak a szemlélővel (közönséggel) való viszonya. De a viszony kategóriájával függ össze az „esztétikai koncentráció”⁴⁹⁴ folyamata, illetve feladata is, amelyet a művész végez, midőn szelektál, kiemel és sűrít, amikor is az általános pszichológiai és esztétikai koncentráció között szintén a mennyiség minőséggé való átcsapását konstatálhatjuk. Az esztétikai tetszésben egyébként a látási és hallási érzetek viszik a főszerepet, a többieknek csak alárendelt, kiegészítő funkciójuk van, viszont társulnak a látási és hallási érzetekhez, mint a művészetek főforrásaihoz, az „érzéketesség és rögtönösség”⁴⁹⁵ motívumai. Mindezek alapján az esztétikai tetszést olyan jelenséggé határozza meg, amely „érzéki behatások alapján, látási és hallási érzetek vezetése mellett magasabbrendű képzet- és érzelemtársulásokat tudattalanul és rögtönösen képes felidézni és lebonyolítani és amely a szemlélőre mindig a kifejezés erejével, egyéni jellegével és egyénien hat, s mindig valamely egész benyomását kelti”⁴⁹⁶.

Lényeges változáson ezek az alapeszmék nem mennek keresztül, utolsó, rendszeres-esztétikai művében „A műalkotás szemlélete” c. könyvében sem. A különbség az, hogy anyagát valóban rendszerezettebben tárja elénk és ehhez hozzátartozik az is, hogy az egyes kérdések taglalásánál felsorakoztatja a vele ellentétes és hozzá közelebb álló esztétika-történeti elméleteket is és úgy tűnik ki, hogy mi az ő álláspontja, és hogyan illeszkedik be az esztétikai eszmék fejlődésébe. Sok esetben találunk azonban eklektikus megnyilatkozásokat is, mint pl. amikor a módszer kérdésében leszögezi: „csak az összes lehetséges és eddig alkalmazott módszerek együttes érvényesítésétől várhatunk eredményt”⁴⁹⁷. Viszont „Az aesthetika alapvető elvei”-hez képest így határozottabban szétválasztja a természeti és a művészeti szépet és bár „távolról sem” akar állást foglalni ama törekvés mellett, „amely a szép fogalomköréből kirekeszti a

természetet”⁴⁹⁸, a természeti szépet nem ontológiailag fogja fel, hanem akként értelmezi, hogy „a természetbe mi magunk visszük bele azokat a szempontokat, amelyek reánk tetsző hatást gyakorolnak”⁴⁹⁹.

De ha egész világnézetének fejlődésében azt a negyedszázadot tekintjük át, amely a két említett legfontosabb esztétikai művét választja egymástól, határozottan meg kell állapítanunk, hogy ezt a fejlődést a pozitivizmustól való elszakadásban és immár kifejezetten a neokantiánus badeni iskola felé való közeledésben láthatjuk. Éspedig: az egyik az értékelmélet uralkodóvá való válása pszichologizmusával szemben, a másik pedig a Windelband–Rickert-féle nomotetikus-idiografikus tudományok szétválasztásának a mintájára, de bizonyos módosításokkal abban mutatkozik, hogy valóságtudományokat és értéktudományokat különböztet meg és az előbbiekhöz sorolja – ellentétben a fentiekkel – nemcsak a természet-, hanem a szellemtudományokat is, amelyek összefoglalására az ontológia nevet adja. Viszont az értéktudományok egyes ágazataiként az etikát, ismeretelméletet, esztétikát és logikát sorolja fel és ezeket az axiológia foglalja egybe. De ha tekintetbe vesszük, hogy ebben az esztétikai munkájában is fenntartja a faj és nemzet azonosítását⁵⁰⁰ és hogy mindezeket örök kategóriákként fogja fel, mondván, hogy „azt semmiféle fejlődés nem győzi le” és azt állítja, hogy „a világtörténelem és abban a művelődésfejlődés menete sehol sem ismer nagy alakjai között nemzetközi vagy nemzetfölötti egyéniségeket”, beleértve „még a történelem legegységesebb alakját, Jézus Krisztust is”⁵⁰¹, aligha jelölhetnénk filozófiai rendszerét – amelybe beleszámítja neveléstudományi műveit és amelyet az esztétika második részéhez hasonlóan soha el nem készült etikával szeretett volna kiegészíteni – úgy, amint ő kívánja: „a tiszta humanitás bölcséletének”⁵⁰².

Szinte egyenes folytatója Mitrovics esztétikai törekvéseinek *Baránszky-Jób László* (1897–), egyetemi magántanár (1939-ben habilitál „Az esztétika módszeres kérdései” címen írt munkájával), nem csupán ama külsőségek révén, hogy 1938-ban átvette Mitrovicstól az Esztétikai Szemle szerkesztését és követte őt az Esztétikai Tár-

saság vezetésében, hanem elméleti munkásságában is. Még érezhető a pozitivizmus nyomai, de inkább mint leküzdendő, túlhalandó hagyomány és a neokantianizmust nem veszi már át készen. Még Mitrovics által módosított formájában sem, hanem visszatér az eredeti forráshoz, Kanthoz és a kantianizmushoz esztétikai továbbáramlásából, Goethe és Schiller elméleteiből továbbhaladva jut el inkább a neokantiánusok kérdésfeltevéseiig, mint válaszaik elfogadásáig. Így súlyponti tárgykör lesz nála is az értékelmélet, de Windelbandnál és Rickertnél erőteljesebben hangsúlyozza a történelmiség szempontját és ezzel tőlük eltávolodva Dilthey közelébe kerül. Viszont megmarad az előbbieik álláspontján, hogy a természettudományok a törvénytudományok és a történettudományok foglalkoznak az eseményekkel, a singulárisal, nem pedig fordítva, ahogyan Dilthey tanítja, és leszögezi, hogy „a szellemi tudományok (történelem, nyelvészet, esztétika) soha sem feledhetik el, hogy „a szellem mindig egyéni”⁵⁰³.

Kantnak nem annyira esztétikai elméletét (a Kritik der Urteilkraft-ot) mint inkább ismeretelméleti álláspontját veszi kiindulópontul és ennek eszméit próbálja alkalmazni az esztétika területén. Így „Az esztétika látszat-valóság problémája” (Budapest, 1932) c. tanulmányában tulajdonképpen a jelenség-lényeg kanti kérdése foglalkoztatja és ennek megoldására ugyanúgy a tér és idő, mint szemléleti formák felfogásából indul ki, mint Kant a megismerés első szakaszában. A műalkotás is alá van vetve a tér és idő szubjektív szemléleti formáinak, „sőt míg a közönséges szemléletben észrevétlenül tapadnak a dolgokhoz és nem tudjuk, hogy szemléletünkhöz vagy a dologhoz tartoznak-e, a művészetben szembeszökően szubjektív elemekként jelentkeznek”⁵⁰⁴, és a teljes határozottság és fokozás kedvéért idézi is Schillert: „Der Gegenstand des Auges und des Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen”⁵⁰⁵. Az esztétikai szemlélet azonban nem követi a kanti megismerés második szakaszát, az értelem kategóriáinak a szerepét: a műalkotás érzéki szemléleti elemeinek sajátos változhatatlansága fölöslegessé teszi a fogalomválasztás biztosította állandóságát. A kanti „interesseloses Wohlgefallen” is határozott formát ölt: az érdeknélküliség a tárgy-

hoz való kapcsolatát illetőleg Kantot helytelenül értelmezi úgy, mintha az a birtoklásra vonatkoznék, a helyes felfogást Baránszky jól fogalmazza, amikor leszögezi: „az esztétikai szemlélet a szemlélt tárgy létezésével vagy nemlétezésével nem törődik: teljesen innen marad a valóság kérdésén”⁵⁰⁶. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az esztétikai tárgy egyértelműen a látszat-kategóriájába tartozik, hanem csak a hétköznapi értelemben vett valóság kérdését ejtjük el: „egy saját realitást és egyben új ideális területet kell kijelölnöm az esztétikai szemlélet tárgyául – írja Baránszky – és azt kell mondanom, hogy a művészeti alkotás nincs térben és időben, hanem csak az én időtlen és teretlen képzeletemben”⁵⁰⁷. Hogy mennyire más valóságszféráról van szó, mutatja, hogy milyen zavarólag hat, ha ezt a szférát keverjük a hétköznapi valóságelemekkel, mint pl. ha egy szobornak valódi kardot kötünk az oldalára⁵⁰⁸.

Milyen jellegű ez az esztétikai valóság? Baránszky utal rá, de mivel a Bolzano-féle érvényesség-fennállás, mint az objektivitás formája elkerülte figyelmét, a marxi tudatformákra vonatkozó elméletről nem is beszélve, csak tapogatózik a művészeti objektíváció természete körül és inkább negatív formában próbálja érzékeltetni, mire gondol: „az értékesség nem jelent létezést – írja – és pl. a szép örök érvényessége azt jelenti csupán, hogy az érvényesség nem függ sem a műalkotás létezésétől, sem a szép megélésétől”⁵⁰⁹. S nem annyira Schillert, mint őt nem elégíti ki az érvényességnek ez a metafizikai síkba terelése és az objektíváció biztosítására kiemeli a schilleri „élő alak” fogalmát, amely a játék-elméletben az anyag és a forma, a szükségszerűség és a szabadság magasabb egységét van hivatva konstituálni, Baránszkyknál azonban végül is a goethei „belső formával” azonosul. Ám ez a belső forma csak követelmény, megvalósítandó ideál és ennyiben rokon a széppel. A tartalom tulajdonképpen maga a törekvés az ideál felé, amelynek elsősorban megismerő és erkölcsileg cselekvő aspektusa van, a szép viszont – Jonas Cohn hasonló gondolatmenetére utalva – csupán ennek a törekvésnek a szimbóluma. A három terület egységbe fogása adja azután az abszolút tökéletes életformát, mint a végső eszményt, az „élet teljességét”⁵¹⁰.

A későbbiekben azután – ismét Mitrovics nyomdokain haladva – keresi ennek az életteljességnek a realizálását és arra az eredményre jut, hogy bár csak „az egyéni szellemnek van egyedül öntudata”⁵¹¹, mégis már az egyéni szellem kifejeződése, a stílus maga is „az objektív szellem életmegnyilvánulása”⁵¹², ez pedig nem más, mint a nemzeti lélek alkata. Ezzel a „jellegzetes magyar lelkialkattal”⁵¹³ próbálja magyarázni az esztétikában előtérbe kerülő irányzatokat, így ettől az alkattól idegen metafizikai spekuláció elutasításaként uralomra került pozitivizmust, amelynek a követői „az apriori alapelveitől menekülve, inkább kockáztatják a petitio principii és a pozitivizmus módszertani veszélyét”⁵¹⁴, semhogy irracionális képzelgésekbe tévedjenek. A szorosán vett szellemtörténet is „némileg légtüres térben kell, hogy érezze magát nálunk”⁵¹⁵, és a nemzeti egyéniségnek adekvát szemléletét a történelmiség elvének és az értékmegalapozó „önmagában érvényes struktúra” felfogásának a szintézisében látja. A történetiség azonban – e nemzeti szellem racionalitásának és realizmusának megfelelően – nem a Dilthey-féle miszticizmusba hajló szellemtörténeti, még csak nem is Croce hegelianus, de négyütemű dialektikus fejlődésében mutatkozik, hanem atavisztikus visszaütéssel a spenceri pozitívista fejlődéselvben, mondván, hogy „a szellemi fejlődés törvénye az elkülönülés, a differenciálódás és az egységbe rendeződés” (integrálódás)⁵¹⁶.

Mindez azonban csak előcsatározás, vagy inkább a rendszerhez vezető út megtisztítása a zavaró elemektől. E rendszer megvalósításánál a „Bevezetés az esztétikába” (Budapest, 1935) c. műben azonban a történelmiség elvének nemcsak az evolucionizmus szempontjának alkalmazásával, hanem egy sajátos értelmezésével is találkozunk. A felvetődő kérdések megválaszolásánál ugyanis nem azt az eljárást követi, hogy kikeresse azokat a társadalmi motívumokat, amelyek a fejlődést előreviszik, mégcsak nem is az általa oly gyakran használt „korszellem” alakulásából magyaráz, hanem ún. kizáró eljárást alkalmaz. Azaz felsorakoztatja mindazokat a régebbi és kortársi elméleteket, amelyek az illető kérdésekkel foglalkoznak és bírál és elutasít, amíg végül kiköt egy-egy elméletnél, amellyel rokonságot érez és rendszerint ezzel fejezi ki saját álláspontját. Ez

az egyben problémátörténeti áttekintés azután átmenetileg azzal a negatív eredménnyel végződik, hogy kideríti: mi nem az esztétika. Nem lehet forrása sem az esztéticizmus, sem az esztétikai jellegű metafizika. Az esztétika, mint tudomány pontos határait az értékből, az értékélményből kapja, – a kérdés azonban az, hogy hogyan, milyen módszerrel lehet a határokat megközelíteni.

Problematicusnak tartja mind a pszichologizmust, mind a szociologizálást és ezek rokon ágazatait, mint a pszichognózt, pszichanalizist, struktúralélektant. Szembe száll az Edgar Poe-féle túlzott racionalizmussal és abból az alapvető belátásból kiindulva, hogy a módszer „az értékélmény befolyásának lényegleírásában”⁵¹⁷ rejlik, bizonyos fenntartásokkal a fenomenológiai módszernek az esztétikában való alkalmazásával kísérletezik és e tekintetben Rudolf Odebrecht esztétikájára támaszkodik, aki „az emocionális értékélmény tudományának a megalapozását”⁵¹⁸ igényli. E segítséggel gondolja elérhetőnek, hogy az esztétikai értékélmény lényegstruktúráját feltárja.

A probléma az, hogy ez az esztétikai értékélmény miben különbözik más értékélményektől és feleletként a „jelentésváltozás” kategóriáját képezi, azt a folyamatot, „amelyben a kész, ábrázolt tárgyi formáról, a hangsúly átmegy az alakításformára, a hatásformára”⁵¹⁹. Ennek előfeltétele „az érzelemterhes tartalom és hangulatbetöltő forma”⁵²⁰ kölcsönhatása, ami egyben állásfoglalás minden absztrakt művészeti irány ellen, amennyiben ezeknél – ő kifejezetten csak a futurizmusról beszél, hiszen a többi absztrakt irányok ebben az időben még nagyrészt latens állapotban voltak – nem jön létre ama bizonyos jelentésváltozás, „mert az empirikus alakulatkomplexum megsemmisítése következtében a bevezető érzelmi tárgyiasság nincs meg és így a hangulatszerű internacionális jellegű közölhetőség is megszűnik”⁵²¹.

A létformák a művészi alkotás hatásformájában bizonyos jelentésváltozáson való átmenete egyben azt is jelenti, hogy a passzív érzelembefogadás helyett egy erős én-hangsúlyú érzelemalakítás kezdődik. Minden hangulatban van valami önmagunkba fordulás, minden tárgyilagosságtól feloldott személyiség-érzés. Baránszky

azonban hangsúlyozza, hogy ez a hangulat egyáltalán nem azonos az általános – hagyományos – pszichológiában szereplő hangulattal, azaz a lélek bizonytalan, lebegő, csíraszerű állapotával, gondolatok, tétova érzések össze-visszaságával. Ellenkezőleg, a művészi – teremtmény – hangulat „a felfokozott lét egy bizonyos ritmusa”, amely a művészeti alkotásban a személyiség értékét igyekszik kifejezésre juttatni.

A metafizikai módszerekkel ellentétben Baránszky az ő „fenomenológiai konstruktív módszerével”⁵²² általános szabályok, normák, jegyek helyett a művészi alkotás átélhetőségét teszi kritériummá és a megoldást a művészi érték szféráján belül keresi azon az alapon, hogy az esztétikai problémák „nem tűrik sem a felülnézetet, sem az oldalnézetet, hanem sajátos struktúrájukban totális szemléletet követelnek”⁵²³. Mindez azonban valóban csak követelmény és Baránszky-nál az is marad. Igaz ugyan, hogy a „szépet” elevennek, individuálisnak ismeri el, a műalkotás azonban „az örök jelen, az alkotó időtlen énje formájában szólhat hozzám”⁵²⁴. S ezúttal a támpontja immár a neotomista Maritain lesz, akinél csak azt kifogásolja – de hibáját mindjárt menti is „kényszerítő módszertani okokkal”⁵²⁵ –, hogy az alkotó személyiséget nem veszi eléggé tekintetbe. A szép azonban egy olyan „hitkultúrának” a művészi értéke („A művészi érték ugyanis a szép tárgy, a műalkotás”)⁵²⁶ – amely a lélek halhatatlanságát vallja. S ezzel eljut ahhoz az analógiához, amely szerint a művészeti alkotás létrehozója hasonló a legfőbb alkotóhoz. S ha így minden ilyen alkotás magán viseli a szép érték-jegyet, – hogyan lehetne megtagadni a legfőbb alkotó, isten alkotásától e jegyet? Ez az „eredmény” persze nem csupán eredeti álláspontját rontja le, amikor is megtagadta vagy legalábbis degradálta a természeti szépet, mondván, hogy „a művészi lényege nem a dolog, de az aktus, a szellem aktusa”⁵²⁷ – hanem Baránszky úgy jár, mint Kant, aki a Tiszta ész kritikája ablakán kiűzte a metafizikát, hogy a Gyakorlati ész kritikája – és az Ítéloerő kritikája – ajtaján visszahozza azt. Sőt talán még rosszabbul is, hiszen Kant metafizikája transzcendentális, tehát végeredményben immanens, Baránsz-

ky metafizikája ellenben transzcendens, tehát végeredményben teológiai.

Az esztétikának a filozófiatörténetben elfoglalt hamupipőkeszerepének nem cáfolata Sik Sándor háromkötetes nagy esztétikája (Sik Sándor: Esztétika, 3 kötet, Bpest, 1942) sem, de jelentősége eléggé indokolja, hogy helyet szorítsunk ismertetésének, annak ellenére, hogy Sik Sándor elsősorban költő volt. A probléma nem annyira az, hogy egyáltalán szó essék róla, hanem inkább, hogy kik között és milyen összefüggésben tárgyalassék.

Sik Sándor (1889–1963) ugyanis tizennégy éves korában belépett a piarista rendbe, annak nemcsak egész életén keresztül hű fia volt, hanem 1948-tól a rend magyarországi tartományfőnökeként, tehát egyháza magasrangú funkcionáriusaként működött s így e külső ismérvek alapján az „egyház filozófusai” között kellett volna sorát ejtenünk. Szellemiségénél fogva mégsem illett volna ebbe a fejezetbe; mert szemlélete nemcsak hogy nem felelt volna meg az egyháziak retrográd felfogásának, de még azokhoz sem hasonlítható, akik a történelem fordulataihoz alkalmazkodva a haladó gondolkodás irányába orientálódtak.

Sik Sándor ugyanis eredendően haladó gondolkodású volt és nemcsak mint teoretikus, hanem mint „vallásos szellemű” költő is, anélkül, hogy nyílt összeütközésbe került volna az egyház konzervatív korifeusaival, gyakran túl szűknek érezte a vallásmegszabta eszmei kereteket. Hogy mennyire estek latba humanista és a kor szociális problémáit megértő szelleme kialakulásánál családi körülményei (öccse, Sik Endre 1920-ban mint hadifogoly a Szovjetunióban, Irkutszkban lép a kommunista pártba, majd 1945 után hazatérve, itthon jelentékeny tudományos és politikai funkciókat tölt be), annak elemzése csak egy részletes monográfia feladata lehet; itt elég a tény rögzítése, hogy az ellenforradalmi Magyarországon is megtalálta a módját, hogy progresszív szemléletéhez egyházi és állami nyomás ellenére hű maradjon.

Ez a szemlélet jutott kifejezésre oktató munkájában is – 1930–1944-ig a szegedi egyetemen volt az újabbkori magyar irodalom professzora s mint ilyen, elhatározó befolyást gyakorolt a „Szegedi

Fiatalok Művészeti Kollégiumára”, mely az egyetem baloldali gondolkodású tudósjelöltjeit, írókat és művészeket tömörített. E fiatalok közül kerültek ki – hogy csak az országosan ismertté vált neveket említsük – Buday György, ma Londonban élő grafikusművész, Erdei Ferenc, Hont Ferenc, Ortutay Gyula, Radnóti Miklós, Tolnai Gábor, akikre nem annyira költészetével, mint inkább esztétikai előadásaisal – melyek foglalatja a fentemlített műve – gyakorolt hatást. E második nemzedékhez való kapcsolata – tehát mint az idősebb korosztály tagja – nem kerülhetett az „Ellenzéki fiatalok” című fejezetbe sem.

De e külsőleges ismérveken túlmenően és nemcsak könyve tárgyánál fogva soroljuk a „Pozitivizmustól a neokantianizmusig” fejezet esztétikusai közé, hanem azért is, mivel, ha a felfogásához megfelelő helyet keressük, akkor – annak ellenére, hogy Arisztotelészre, Augustinusra, de kiváltképp Aquinói Tamásra igyekszik elméletében támaszkodni, – mint látni fogjuk, sokkal közelebb áll a kantianus esztétikához, mint bármi más irányzathoz. Viszont e fejezet esztétikusait ért szemrehányással – beleértve olyan vezető személyiséget is, mint Alexander Bernát, hogy ti. nem alkották meg saját esztétikai rendszerüket – nem lehet illetni Sik Sándort, hiszen műve felöleli és rendbeszedi az esztétika minden fontosabb problémáját, annak ellenére, hogy művét szerényen „mellékterméknek” és nem mint „a mesterségbeli bölcselő esztétikus” alkotását tekintti.⁵²⁸

Persze, ez a teljességre törekvés azzal jár, hogy számbaveszi az egyes kérdésekkel kapcsolatos különféle álláspontokat, amelyek oly szerteágazóak, hogy nehéz őket egy nevezőre hozni s az eredmény nem szintézis; de még összeegyeztetés sem sikerülhet s gyakran egyiknek és másiknak is igazat adva eklekticizmus lesz. Olykor oda jut, hogy „vizsgálódásaink azt mutatják, hogy valamennyi tartalmaz igazságot, de mindegyik csak egy-egy oldalát fogja meg az igazságnak”⁵²⁹, s így nem dönthet, hiszen ő a „teljes igazságra” törekszik; többnyire azonban csupán felmutatja az ellentéteket s ezeknél állva maradva paradoxonokat vagy antinómiákat konstata. De találkozunk olyan végső konzekvenciákkal is, amelyek az

ellentétek feloldásának lehetetlenségét állítják s egy agnoszticista álláspont alakul ki.

E pár szónyi általános jellemzéssel, úgy véljük, már jeleztük azt is, hogy e keretben lehetetlen a „rendszer” részletezésébe belemen-nünk, így néhány alapvető vonás felmutatásával csupán utalunk a mű főbb eszméire, valamint azokra a korlátokra, amelyekbe bele-ütközik, előrebozsátva, hogy e korlátokon való túllépés általában az esztétika területén – valószínűleg magának a diszciplinának a természetéből adódóan, nem pedig művelőinek tehetetlensége miatt – ezideig még senkinek sem sikerült.

Mindenekelőtt azokat a motívumokat soroljuk fel, amelyek alap-ján állítottuk, hogy elmélete sokkal közelebb áll Kanthoz, illetve a neokantiánusokhoz, mint bárki máshoz. S e tekintetben nem olyan külsőségekre gondolunk, hogy a kantianus-neokantiánus Rudolf Odebrecht munkáira (különösen: *Grundlegung einer ästhetischen Wertlehre*, 1927, *Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Aesthetik*, 1930), vagy magára a neokantiánus marburgi iskola fejére, Hermann Cohenre (*Aesthetik des reinen Gefühls*, 1912) vagy a kantianus, de a neokantiánus iskolák ellen-fele, Kantnak pszichologista értelmezést adó Joh. Volkeltre (*System der Aesthetik*, 3 kötet, 1903–1914) támaszkodva fejteget egyes kérdéseket; hanem olyan lényegbevágó tényekre, hogy átveszi és ki-fejleszti Cohen elvét a „tisztá intenzitásról”⁵³⁰, vagy hogy igyekszik ő maga is megtenni azt az „ugrást”, amelyre Kant, „a szubjektív esztétika legnagyobb képviselője”⁵³¹ is kényszerül, hogy ti. az eszté-tikai szubjektívumot objektívummá tegye. Átveszi az esztétikai in-tuáció aktusának megjelölésére Kant meghatározását: „Szép az, ami fogalom nélkül tetszik”⁵³², és a kanti másik definíciót („szép az, ami érdek nélkül tetszik”) is magáévá teszi, bár annak értelme-zése körül zavar van, hiszen a kanti érdeknélküliség nem az eszté-tikai tárgy „birtoklására”⁵³³, hanem annak egzisztenciájára vonat-kozik. Alkalmazni próbálja a kanti etikai „kategorikus imperati-vust” az esztétikumra – különösen a költői alkotás természetére, a tartalom-forma egységére vonatkoztatva, elfogadja Kant elméletét a természeti és művészeti szép viszonyára („A szépművészetek ab-

ban a mértékben művészetek, amennyiben ugyanakkor természetnek is látszanak”)⁵³⁴.

Am ha ezek esetleg többé-kevésbé a problémák perifériáin helyezkednek el, – két alapvető sajátosságtól nem lehet megtagadni a Kanttal való rokonságát. Az egyik Sik elmélete a művészi apriorizmusról és a másik agnoszticizmusa. Ami az elsőt illeti, azt többféle vonatkozásban is alkalmazza: így beszél a „művészi aprioriról”, vagyis az esztétikai apriorinak a művészen való adottságáról”, ami egyértelmű nála az alkotó tehetséggel⁵³⁵, de továbbfejleszti Volkeltnek a „művészi normatív apriori”-ját is⁵³⁶, mondván, hogy az nem szűkíthető le az aktív művészi alkotásban megnyilvánuló művészi képességre, mert „az apriori minden esztétikai jelenségben megtalálható”⁵³⁷ – ami egyébként nála heurisztikus, magyarázó elv, amennyiben az esztétikum több mint „ábrázolás, kifejezés, hirdetés, alakítás”; ezek külön-külön, de együttesen sem eredményezik az esztétikumot, amely „egyszerre mind a négy, de több mint ez a négy, még mindig más. Ezt a mászt az esztétikai elmélet sem tudta eddig egyszerűbb fogalmakra visszavezetni. Így nem marad számkra más út, mint egy sui generis esztétikum, egy esztétikai elsődleges-valami feltételezése, egy máshonnan nem magyarázható, csak önmagából, önmagában átélhető esztétikai apriori felvétele”⁵³⁸.

Ez az esztétikai valami – fejtegeti aztán részletesen – amelyet gondolunk anélkül, hogy meg tudnók mondani, mi az, ez a tudás vagy érzés (helyesebben: élmény), amely megelőz minden rávonatkozó ismeretet, olyasvalami tehát ez az esztétikai apriori, hogy „ismerjük, mielőtt még ismernők”⁵³⁹. S amikor a továbbiakban arra az eredményre jut, hogy amint a művész, művészi, esztétikai stb. szót kimondjuk, anélkül, hogy számot tudnánk róla adni, „valami határozottat gondolunk, minden mástól különbözöt, valóságosat és értékeset”⁵⁴⁰, – akkor ebben a „kimondhatatlanban” koránt sincs gondolat, ismeret, hanem legfeljebb egy bizonytalan érzés, s ezzel másik két rejtőző attribútum jelenlétére kell felfigyelnünk. Az egyik Sik agnoszticizmusa, a másik pszichologizmusa.

Amikor ugyanis sor kerül arra, hogy a fentemlített „több”, „más”

mibenlétét közelebbről megjelölje, nem tud egyebet mondani, mint azt, hogy ez a több, amely nélkül „nincs esztétikai élmény”: titok⁵⁴¹, és pedig „a teremtésnek éppen olyan titka, mint amely a szerves lények testi születéséhez fűződik”⁵⁴². A megismerhetetlenség azonban nemcsak olyan jelenségekre vonatkozik, amelyeket a teremtés titka rubrikájába sorol – mint az „esztétikum születése”, hanem az esztétika alapvető kategóriáira is, mint a tragikus, a komikus, a fenséges stb., amelyek tárgyai minden esztétikának, de amelyek „evidens rendszerét megállapítani még nem sikerült”⁵⁴³.

Beleütközik azután olyan problémákba is, amelyeket úgy kerül meg, hogy feladja diszciplínája kompetenciáját, mondván pl. a „forma dat esse rei” skolasztikai tételt az esztétikai formára átve-títve, hogy ez már nem az esztétikára tartozik, hanem a művészet-és irodalomtörténetre, illetve a kritikára.⁵⁴⁴ Hasonló a helyzet a művész mibenlétét illetőleg is. A művész is titok, mert bárhogyan próbáljuk is megkülönböztetni a többi embertől, legfeljebb csak mennyiségi különbségekre bukkanunk, hogy ti. „mélyebb, gazdagabb, kimeríthetetlen” stb.⁵⁴⁵

Az ilyen látszateredmények késztetik aztán arra, hogy megpróbálkozzék „fenomenológiai leírással”, amely azonban nála Husserl-hez képest ellentétes irányba fejlődik. Husserl ugyanis a Logische Untersuchungen II. kötetében (Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis) a fenomenológiát mint „leíró pszichológiát” emlegeti⁵⁴⁶, hogy azután egyre inkább a „tisztá leírás” felé haladva leszámoljon minden pszichologista vonással, ezzel szemben Sik – részben logikai kényszerből, részben Volkelt hatása alatt a kanti apriorizmust, egyébként Jacobihez és Frieshez hasonlóan – a pszichologizmus felé közelíti, de abból a tomista, dualista előfeltételből kiindulva, hogy az ember test és lélek, a lelki jelenségek lejátézkodásához igénybe veszi a biológiai folyamatokat és a művészeti alkotás egyes fázisait az ember megvalósulásával állítja párhuzamba: a fogamzástól kezdve, az esztétikai csírafejlődésen keresztül az érlelődésig, illetve a mű befejezéséig, hogy azután – új alkotásokba fogva – az egész előlről kezdődjék.

Pszichológiai magyarázatra kényszerül olyan „veszélyes fogal-

mak”⁵⁴⁷, illetve jelenségek magyarázatánál is, mint amilyen az ihlet, de bárhogyan próbálja megfogalmazni akár a művészeti alkotás lélektanát, akár a művészi alkat különleges természetét, nem jut tovább olyan általánosságnál, mint hogy a művész „jelentékeny ember”⁵⁴⁸; de hogy miféle képességek azok, amelyek ilyenné teszik az embert, arra egyrészt nem ad egyértelmű választ, másrészt rezignáltan kénytelen megállapítani, hogy minden, amit felsorol, éppúgy hiányozhatik a művészből, mint ahogy meglehet nem-művészekben is. Ez annyival is inkább az esztétikával való nem-boldogulás jele, amennyiben nem egy esetben végső konklúziója az alkotások megítélésénél az, hogy ha *igazi* művészről van szó... – de hogy mi az igazi-ság kritériuma, arra hiába keressük a választ.⁵⁴⁹

Pszichológiai beállítottságának van azonban olyan mellékterméke, amely visszaviszi őt a neokantiánusokhoz, ezúttal azonban nem a marburgi, hanem a badeni iskolához; a művész-lélektan ugyanis a típusproblémával nem tudván mit kezdeni („Az egyéni állandónak” bizonyos típusait keresve kénytelen megállapítani, hogy „az egyéni állandónak már a fogalmában benne van, hogy minden embernél más. Mikor tehát az egyéni különbségek beláthatatlan sokfélesége helyett annak típusait vizsgáljuk, eleve tisztában kell vele lennünk, hogy a feladat, amelyet meg kellene oldanunk, valójában megoldhatatlan”⁵⁵⁰) az egyénivel, az egyedivel, az egyszerivel foglalkozik⁵⁵¹, s ez nemcsak a Windelband–Rickert-féle ideografikus eljárással azonosul, hanem eljut az ebből következő vívmányig is: az értékelméletig, amihez egyébként fentiekén kívül a magyar Böhm Károly axiológiájától is ösztönzéseket kapott.

Alapértékeknek ő is – mint Windelband – a szép, jó, és igaz értékeket tekinti, amelyek az ember világában különböző értékvilágokat alkotnak, „más-más értékigénynek felelnek meg, más-más tevékenységben valósulnak és más-más cél felé törekszenek”⁵⁵². És mivel, mint előljáróban kifejtette: „az érték maga már mivoltánál fogva nem tartalmakra, hanem viszonyokra vonatkozik”⁵⁵³, e viszonyrendszer egyes tagjai minden lehetséges variációban kapcsolódnak egymásba, sőt mind a három elem együtt van és ha logikai igazról, etikai jóról vagy esztétikai szépről beszélünk, ez csak any-

nyit jelent, hogy egyszer egyik, másszor másik a túlnyomó. Vagyis a szép nem szép, ha egyben nem igaz is, és nem is jó, és viszont, tehát helytelen lenne az egyes értékeket lefoglalni egy-egy terület számára, mint olyan végső princípiumokat, amelyeket nem lehet tovább vezetni.

Tehát nem arról van szó, hogy végül is az igaz alá lehetne rendelni a másik kettőt, azaz nincs egyetlen főelv; az könnyen belátható, hogy a szép bizonyos értelemben jó is és igaz is, a jó pedig szép és igaz, – de Sik addig megy a három egymásra utaltságának, egymást áthatásának a hangsúlyozásáig, hogy az igazság sem nélkülözheti a szépet – pl. egy logikai levezetés eleganciája. Viszont – akárcsak Windelband folytatása, kiegészítése Rickert által – Sikenél is felvetődik „egy végső valóság szükségessége, amely ennek az egymásrautaltságnak, végelemzésében titokzatos egységnek alapja”⁵⁵⁴ – Rickert ezt „szentnek”, Sik pedig „abszolútumnak” nevezi, amivel nemcsak jobban aláhúzza, mint Rickert, ennek a végső princípiumnak a meglétét abból a szempontból, hogy az értékek *érvényessége*⁵⁵⁵ konstituáltassék, hanem határozottan kifejezésre is juttatja – ami Rickertnél legalábbis problematikus – annak ontológiai természetét. Úgyannyira, hogy Sik az esztétikai apriori előfeltételül is az Abszolútumot tekinti, nem szólva a világról, az esztétikai alanyról, a formáról, az alkotásról, a művekről, amelyek Sik szerint létüket és értelmüket az abszolútumtól kapják.

Ilyen körülmények között felmerül a kérdés, vajon ez az abszolútum nem azonos-e istennel. Sik nem tér ki a válasz elől, – de hogy ezzel lesiklik az esztétika amúgy is labilis területéről és apologeta lesz belőle, az kitűnik ebből a válaszból, melynek lényege az, hogy az abszolútum minden posztulátumát nem akármilyen istenfogalom, hanem legtökéletesebben a keresztény istenfogalom elégíti ki, mert csak ez az isten immanens és transzcendens, isteni és emberi, személyes és teremtő, történelmi szimbólum és egyszersmind élő valóság stb. Egyszóval az esztétikumnak ugyanaz a szerepe lenne, mint a vallásnak: „kézen fogja” az embert, hogy elvezesse istenhez. Ez a konklúzió azonban nem annyit jelent, hogy az esztétikus fölé kerekedett a teológus, hanem annyit, hogy egész művén áthúzódó

problémára nem talál más megoldást, mint amit a vallás tud teljesíteni: megnyugtató választ a titokra, a csodára.

Ha ugyanis szembeszögezzük a kérdést: végül is mi az a specifikum, amely az esztétikait megkülönbözteti az etikumtól vagy minden más értelmi, érzelmi, akarati jelenségtől, akkor csupán a kérdés feltevése precíz és egyértelmű, de annál bizonytalanabb a válasz. Először ugyanis azt állítja, hogy „a tartalom-forma-egység . . . alkotja az esztétikai tárgyat”⁵⁵⁶, a továbbiak folyamán azonban rá kell jönnie, hogy ez nemcsak az esztétikai, hanem minden tárgyra vonatkozik, hiszen nincs tartalom forma nélkül, sem forma tartalom nélkül – tehát az esztétikum fogalmának a tartalom-forma-egység legfeljebb genus proxima lehet, amelyhez meg kell találnunk a differencia specifica-t. S ha áttekintjük mindazt, amit Sik ennek a megkülönböztető jegynek tekint, nem nehéz belátnunk, hogy semmi olyant nem találunk, ami kifejezetten és csak az esztétikumra vonatkozik. Így egyszer „azt az élményben adott aktuális érzelmi hullámot”, amely „mélyen összefügg az ember egész valójával” – „élethangulatnak” nevezi⁵⁵⁷, de aligha szükséges rámutatni, hogy ez bizonyos lelki – mozgó – állapot, amely nem kell, hogy objektíválódjék művészi alkotásban. Hasonlóképpen hiábavaló kísérlet a „látomási érzelmet” az esztétikai tartalom-forma-egység létrejötté döntő tényezőjének kijelenteni⁵⁵⁸, hogy aztán a korábban ismertetett – viszonyrendszerének ellentmondóan arról szólva, hogy mivel „az esztétikában nincs értelmi szépség, de nincs erkölcsi, praktikus szépség sem” – felállítsa mint a par excellence esztétikumét, az „érzelmi kisugárzás törvényét”⁵⁵⁹.

Nem szaporítjuk további – hasonlóképpen célra nem vezető – próbálkozásait, amelyekről kitűnik, hogy nem az esztétika, hanem a pszichológia területére tartoznak, amennyiben az egyén lelki életében előforduló élményekről szólnak. Van egy másik lehetőség is, ha nem az „esztétikai” élményeket, hanem a művészeti alkotásokat tartjuk szem előtt; ezek mint társadalmi objektívációk a szociológiai kutatás tárgyai, mely lehetőség ugyan felmerül benne, de mivel az esztétikai jelenség individuális jellegét hangsúlyozza, az a

véleménye, hogy „az esztétikára vonatkozó szociológiai, etnológiai, történeti megfigyelések csak szociológiai, etnológiai, illetve történeti érdekű jelenségeket konstatálhatnak, de az esztétikum mi-voltáról szóló megállapításokat nem érintik”⁵⁶⁰.

Bármennyire negatív azonban vizsgálódásainak végső eredménye, nemcsak az esztétika történelmileg kialakult problémái és az azokra adott válaszok, kísérletek összefoglalása adja Sik műve értékét, hanem olyan aspektusok kidolgozása is, amelyek eddig vagy máshol elő sem fordultak, vagy legalább is háttérbe szorultak. Ilyen például a paradoxonok felmutatása, aminek a kezdeményezőjeként Diderot-t tekinti a filozófiatörténet. Diderot azonban „Le Paradoxe sur le comédien” c. híres munkájában csak a színész-paradoxont taglalja, – hogy ti. hideg gondolkodással, kiszámítottan kell ábrázolnia az érzelmeket – Sik ezt a jelenséget más területekre is kiterjeszti, így általában a művészeti alkotásra, amelynek során a művész „azonosul is élménye tárgyával, fölötte is marad”⁵⁶¹. De a paradoxon mutatkozik a művész és közönség viszonyában is, amennyiben a művész „a vallomáselv értelmében ösztönszerűen arra törekszik, hogy önmagát adja, azt, mi legsajátabb énje, legmélyebb valója – ugyanakkor azonban dolgozik benne a közlés ösztöne is; azért akarja magát megmutatni, hogy látva lás-sák”⁵⁶².

Említsük még meg talán a forma-paradoxont is, amelynek a lényege abban foglalható össze – a tartalom és forma mibenlétének és egymáshoz való viszonyának részletes taglalása alapján állítva fel tételét – hogy „a forma nincs, csak lesz”⁵⁶³. Mint egy esztétikumnak a formája ugyanis az esztétikummal születik, de az esztétikum nem születik meg egy rajta kívül álló forma nélkül, – ellentétben a tartalommal, amely megvolt már előbb, mielőtt esztétikai tartalomná lett. De tulajdonképpen maga az esztétikum, illetve a művészet egészében egyetlen paradoxon: „reális és irreális egyszerre”⁵⁶⁴.

Az esztétikának ez az elaléltsága – bármily módszerrel próbálkozik, fenomenológiai leírással, pszichológiai analízissel, vagy az

aprioriból való levezetéssel, vagy pláne „more aesthetico”⁵⁶⁵ – élénken megmutatkozik akkor, amikor minden bölcsesség vége már nem is paradoxon, feloldhatatlan ellentmondás, hanem egyenesen tautológia vagy körbenforgás lesz, mint amikor olyan meghatározásokat olvasunk, hogy a művész az, aki alkot, az „igazi” művész hoz létre értékes alkotásokat, az értékes alkotások létrehozója igazi művész, a költő az, aki szép verseket ír (különben rímfaragó), általánosságban pedig: „az esztétikai ember az az embertípus, akinek lelke az egész világot esztétikailag, azaz tartalom-forma-egység gyanánt fogja fel, illetőleg az egész életet így éli”⁵⁶⁶.

Számbavéve tehát az alkalmazott módszerekkel való eredménytelenséget, önkéntelenül is felmerül a gondolat, hogy talán többre ment volna, ha a történelmi materializmus módszerével közeledik tárgyához, különösen akkor, ha elmélkedése az egész élet, az egész valóság végső terminusaiba torkollik, hiszen maga is elismeri, hogy a szocialista realizmus is ezeket a fogalmakat tekinti művészet-elméleti központi kategóriáinak. S azt is akceptálja, hogy „a társadalmi és gazdasági viszonyoknak az élet minden megnyilatkozására gyakorolt roppant hatását senki sem vonhatja kétségbe”⁵⁶⁷. S ellenében más polgárokkal, a történelmi materializmus alapeszméit értően és tárgyilagosan foglalja össze Jean Fréville: *Le marxisme et la littérature* (Paris, 1936) c. műve alapján.

Mi hát akkor a kifogása ellene, hogy elzárkózik még e módszerrel való kísérletezés elől is? „E tételeket és fejtegetéseket olvasva – írja, elismerve, hogy „mindezek igen szemnyitó és elméletileg következetesen megalapozott gondolatok” – az ember nem tudja elfojtani abbeli aggodalmát, hogy mélyebb bölcséleti és művészi fogékonysággal nem bíró elmékben az esztétikai világnak mereven egyoldalú látását és az esztétikai élmény elsekélyesítését hozhatják létre”⁵⁶⁸. Ebben az értékítéletben azonban inkább Sik felfogásának megítélése, mint a marxizmus elítélése rejlik: arisztokratizmusa és idealizmusa, amely végső kicsengésében relativizmusba és eklektizmusba torkoll, amikor azt fejtegeti, hogy „merőben közömbös, hogy a világképet tekintem-e az egyéni hangulat forrásának, vagy az egyéni hangulatot származtatom a világképből vagy akár

fiziológiai és biológiai tényezőkből, sőt még az is közömbös, ha az ortodox történelmi materializmus követőiként akár mindkettőt az énen kívül álló gazdasági tényezők függelékének tekintem”⁵⁶⁹.

8. Etika

Már e fejezetben tárgyalt filozófusoknál is megfigyelhető volt, hogy érdeklődési körük egyre szűkül. Nem beszélve korábban sorra került egyes bölcselőkről, mint Pauler Ákos, akik egész átfogó rendszer alkotására törekedtek, de jelen fejezetben is tapasztalhatjuk, hogy míg az elején sorbavett gondolkodók bevonták vizsgálódásaikba a természetet, de különösen a társadalom általános törvényszerűségeit és csupán emellett koncentráltak egyes jelenségkomplexumokra, mint állam, jog, történelem, vagy a filozófia alapkérdésének taglalásán kívül az értékelméletre, művészetből-cseleltre, az általános filozófiatörténetre stb. – addig az utóbb ismertetett filozófusok már csupán egy-egy bölcséleti ágra specializálták magukat, elfogadva bizonyos általános elveket, ezeket mindössze alkalmazni igyekeztek egy-egy részterületre. Így legutóbb már csak esztétikusokat tudtunk felsorakoztatni, most pedig egy-egy etikussal lesz módunkban foglalkozni.

Nézzük mindenekelőtt *Bárány Gerőt* (1878–1939), aki ugyan mint jogász-szakíró, kidolgozott egy-két jogi határkérdést is (Bűn és bűnhődés, Budapest, 1906) de már a „Jogbölcselkedés” (Budapest, 1904) c. munkája is inkább az etika, mint a jogtudomány területére tartozik, egyéb művei pedig kifejezetten erkölcsi kérdéseket taglálnak, mint *Ethikai előadások* (Budapest, 1915), *Ethikai világrend útjelzői* (Budapest, 1925), *Philosophiai essaik* (Budapest, 1930). Életpályáját illetőleg feljegyezhetjük, hogy 1900–1934-ig a közoktatásügyi minisztériumban teljesített szolgálatot és helyettes államtitkárként ment nyugdíjba és csupán mellékesen tanított filozófiát, mint meghívott egyetemi előadó (1926-tól). Jogbölcselkedés c. munkájáról Szabó Imre igen elítélően nyilatkozik mondván, hogy „az tudományos szempontból primitív dolgozat”⁵⁷⁰ és nagy-

jában ezt az ítéletet el lehet fogadni, tehát már e szempontból is kiesik a taglalásra érdemes munkássága köréből. Mégse tekintjük – mint Szabó – teljesen „jelentéktelennek”⁵⁷¹, legalábbis szimptomatikus kantianus álláspontjától a neokantianizmusáig vezető fejlődése szempontjából. Első nagyobb munkája Kant Immanuel-ről (Kolozsvár, 1904) szól, a szubjektív idealizmus dicséretét zengi. Ugyanez a felfogása még kiélezettebben a Jogbölcseletben, amennyiben általánosságban megkérdőjelezi a tudattól független valóság létét és ennek alapján felveti azt a problémát is, van-e egyáltalán jog „an sich” és ugyanolyan álláspontra helyezkedik, mint Kant a Ding an sich kérdésében, hogy ti. tudományosan ezt a kérdést eldönteni nem lehet. A jog hatékonyságát illetőleg azonban ez irreleváns, minthogy a jognál a lényeges a mögötte meghúzódó hatalom, amelyet az erősebb érvényre is juttat és így a jog maga, mint jelenség nem pedig mint magánvaló tölti be funkcióját.

Etikai munkáiban azonban már keresi a kivezető utat a szubjektív idealizmusból és ezt a neokantianusok badeni iskolájában találja meg. Ennek az iskolának alapvető elvét, az abszolút értékekről – igaz, jó, szép és hozzáveszi Windelband eme „egyetemes és szükségszerű” kategóriái mellett a rickerti szent értékfogalmát is – tulajdonképpen, mint magától értetődő, illetve „intuitíve mintegy intellektuális visió útján”⁵⁷², megragadható, tehát bizonyításra nem szoruló fennállásokat eleve elfogadja, és ez alapok helyességének a vizsgálata nélkül rájuk is építi gondolatmenetét. De nemcsak ezeket az alapértékeket fogadja el kritika nélkül, hanem a badeni iskola dualizmusát is magáévá teszi, azzal a különbséggel, hogy nem módszertani szempontból ismeri el a világ kettősségét (nomotetikus tudományok a természetre, idiografikus tudományok a történelemre, kultúrára, szellemiségekre vonatkozólag), hanem e kettősség abban áll, hogy egyik oldalon van a „fizikai világrend”, a másik oldalon pedig a „szellemi, erkölcsi világrend”⁵⁷³ mely utóbbi azonban csak az ember számára adott, illetve ez teszi az embert – az állatvilágtól megkülönböztetőleg – emberré. Ezzel tételeztük egy további előfeltevését is, azt ti., hogy ezeket a világrendeket megtestesíti az egyed is, de ugyanakkor a közösség is.

A teljes párhuzamosság a két világrend között azonban már nem található meg Báránynál, minthogy a fizikai világrendben a sor az egyedtől az általánosig csak két tagból áll, az egyes létező és a világegyetem között közbülső tagok nincsenek – vagy legalább is nem beszél róluk, olyasmiről, mint az élő világban csorda vagy a kozmoszban a naprendszer stb. – ellenben az erkölcsi világrend az egyéni szellemmel kezdődik, folytatódik a családdal, nemzettel és végződik az emberiséggel.

A fizikai világrend „lélek nélkül való mechanizmus”, amely mint vak természeti erő ész és értelem nélkül, szándék és cél nélkül működik⁵⁷⁴, de ez az egész mechanizmus millió és millió kikutat-hatatlan titokkal terhes, teljes némaságba burkolózik, az emberi gondolkodás azonban ezt a némaságot – legalábbis a maga szá-mára – megszünteti és olyan bölcsességgel ruházza fel, amilyennel csak akarja: „a szellem nyugtalansága arra készíti az embert, hogy értelmet és célt keressen állandóan, szünetet nem ismerve minde-nütt és mindenben”⁵⁷⁵, éspedig olyanformán, hogy az ember azt a célt és azt az értelmet hallja és érti, „amit maga kiáltott be a világba”⁵⁷⁶, azaz az ember a világ által önnönmagát visszhangozza. Maga az ember is ugyanúgy két világ polgára, ahogyan ezt Kant-nál látjuk, mint noumenon-ember és phänomenon-ember, de míg Kantnál ismét csak módszertanilag lehet két világ polgára, Bárány-nál a szempont ontológiai alakot ölt: az ember fizikai létével az anyagi világhoz tartozik és ezen épül fel a szellemi-erkölcsi világ is és a fizikai lét köréből egész élete alatt nem tud teljesen elsza-kadni, – de törekvéseiben igen. E törekvés a motorja azután annak a fejlődésnek, amelynek révén az ember a materiálistól eltávo-lodva állandó progresszióban közeledik az ideális felé, úgy hogy bizonyos fejlődési magaslaton már nem a fizikai világ körében, hanem a szellem-erkölcsi világban érzi magát otthon”⁵⁷⁷. Ebben a szférában nem a tökéletesség, hanem csupán a tökéletesedés folya-mata várja az embert, – különben a fejlődés, amely pedig örök, véget érne – amelynek megnyilvánulásai a célok és kötelességek: az emberben közvetítés nélkül benne élő eszménye a neokantianus értékeknek, amely tehát a megvalósítandó cél, – egyben arra kész-

teti, azaz az ember kötelességének tartja, hogy e célok felé törekedjék. A phänomenon-ember tehát törekvésében a boldogságot keresi, a noumenon-ember azonban nem a boldogságot éri el, – ezzel nem nyugvópontra, hanem holtpontra jutna, „ahol megszűnének a vágyaink és törekvéseink, azaz megszűnnék maga az élet is”⁵⁷⁸, hanem a kötelességérzettől hajtva, igazi rendeltetését, „szellem-erkölcsi lényének lehető legtökéletesebben való kifejtését”⁵⁷⁹ igyekszik betölteni.

Persze ami az embert egyedeiben illeti, ez sem következik be mindenkinél egyformán, hanem csak abban a mértékben, ahogyan leküzdeni képes a fizikai lét visszatartó erejét. Így adódik a „nagy emberek” problémája, melynél Bárány Carlyle „hősök”-elméletéből indul ki, de mindegyre közeledik a próféta-típus kiemelése felé és végülis ideáljait Nietzscheben és Tolsztojban rajzolja meg anélkül, hogy ezek tanításainak tartalmát magáévá tenné; inkább csak azt a szerepet tartja szem előtt, amelyet eszméik helyett emberi magatartásuk határoz meg. Amíg tehát a „közönséges” emberek életében a fizikai lét, az ezzel kapcsolatos szükségletek, az egyéni örömkeresés stb. az uralkodó elem, – amit Bárány éppen az eszmény aspektusából visszatekintve úgy értékel, hogy „a legtöbb ember élete rettenetes rabszolgaságban sínylődik” – addig a szellem-erkölcsi motívumok előtérbe kerülése, majd uralkodóvá válása jelzi az egyes emberek „nagyságának”, felemelkedésének útját. Minél inkább szellemi-erkölcsi életet él az egyed, annál magasabbrendű. A csúcst persze csak kivételes személyiségek érik el, de hogy ez biológiai, fiziológiai vagy egyéni elhatározás, lelkierő vagy isteni kiválasztottság, predesztináció kérdése-e, arra hiába keressük Báránynál a választ; illetve e felfogás azon az előítéleten alapszik, amellyel a a materializmus-idealizmus alternatíváját kezeli: „Az a nagy metafizikai probléma – írja –, hogy vajon a szellem avagy az anyag előbbrevaló, az emberi életben mindnyájunk szemében olyan megoldást nyer, hogy az ellenkező állítást egyáltalán figyelemre is alig méltathatónak tekintjük. Az emberi életben a szellemnek, a szelleminek és mindannak, ami erre vonatkozik, olyan méltósága van, amellyel az ember testisége és mindaz, ami

erre vonatkozik, szemmel láthatóan igen-igen mély inferioritásba kerül”⁵⁸⁰.

Ha valaki magáévá teszi – tudományos bizonyítékok nélkül, érzületből, etikai, szellemi beállítottságból – a tökéletesedés folyamatának nemcsak az irányát, hanem azt is, hogy e folyamatnak az emberek egyre gyérülő számban a részesei és az egyáltalán elérhető csúcs abban mutatkozik, amikor az egyén tudja, hogy az ő „élete a legkomolyabb dolog ezen a világon, amit érdemes, legjobb meggyőződése szerint remekművé formálva istenszoborrá csiszolni”⁵⁸¹, akkor az egyénnél magasabbrendűnek felfogott családi forma logikai zsákutcába juttatja, mivel a család a szó szoros értelmében a fizikainak nevezhető létformához tartozik⁵⁸², nem szellemi-erkölcsi alakzat, tehát a tökéletesedés processzusában alacsonyabbrendű az egyénnél. A kérdés legalábbis nyitva marad és a család, mint közbülső kategória, zárójelbe kerül, amikor az egyéntől a nemzet-kategóriáig lép előre. Tudomásul kell vennünk, – bár egy jogtudóstól rossznéven is lehet venni, hogy az állam és nemzet fogalmát szinonimaként kezeli, – nemhogy a nemzetet, de még az államot sem tekinti történelmi kategóriának és az állam ideálját a tökéletesedési folyamatnak, amelynek állam és nemzet is alá van vetve, a tetőpontját a „kultúrállamban”⁵⁸³ látja, amelyet a nemzet valósít meg.

Fő problémája, mindezekon könnyedén túltéve magát, az egyén és a nemzet egymáshoz való viszonya. A kettőt párhuzamba állítva hasonló alakzatot és funkciókat lát, mintegy az előbbit mikrokozmosznak, az utóbbit makrokozmosznak fogva fel, és a különbség csupán annyi, hogy az egyéni életnél a fizikum jobban kidomborodik „mint a társadalmi létnél általában, tehát a nemzetnél is”⁵⁸⁴, továbbá: az egyéni életnek könnyen megfigyelhető kezdete, fejlődése, hanyatlása és elmúlása van, míg ugyanezek a jelenségek a nemzetnél nehezebben konstataálhatók úgy, hogy ha „az egyéni létet végesnek, akkor a nemzet létét végtelennek tekinthetjük”⁵⁸⁵. Hogy nemzetek keletkeznek és elmúlnak a történelemben, efölött nemcsak azért siklik el, mert szemlélete – szubjektív idealizmusa alapján – az egyéné, amely tehát saját tapasztalat alapján valóban nem

észlelt nemzet-elmúlást és így „itt (a nemzetnél) állandó megmaradást látunk vagy vélünk látni”⁵⁸⁶, hanem azért is, hogy tételezve a nemzet végtelen mivoltát, állíthassa, hogy ellentétben az egyénnel, amely szorosan a fizikai léthez van kötve, a nemzet a fizikai létől szabadabban „a végtelenben lévő szellem-erkölcsi ideálokat el is érheti, azaz azokat meg is valósíthatja”⁵⁸⁷.

Ez a nemzet-szabadság más előnyökkel is jár az egyénekhez képest. Az egyén ugyanis tudatában van átmenetiségének, végességének és elmúlásának, azaz „egész élete szemközt a halállal folyik le”⁵⁸⁸, vagyis az emberi lét természettől szenvedéssel teljes, minthogy a halál árnyékában élünk, sőt „hasonlatosak vagyunk a halálra ítétekhez”⁵⁸⁹, tehát nemcsak a fizikai léthez kötöttség, hanem a haláltudat is akadályozza a tökéletesedés útján való előrehaladást. Igaz, hogy a vallás, mint „az egyénnek a mindenséghez, a véges lénynek a végtelen lényhez való relációjának az eredménye”⁵⁹⁰, bizonyos mértékig ellensúlyozza a haláltudatot, tehát a tökéletességre való törekvést elősegíti, – mégis a helyzet az, hogy „az ember rendeltetését, kultúrhivatását és erkölcsi céljainak megvalósítását csupán mint egyén nem érheti el”⁵⁹¹, hanem csak ha a nemzetét szolgálja.

E ponton azonban feloldhatatlan ellentmondásba bonyolódik. Mert egyik oldalról tételezi, hogy az egyén és nemzet egymásra vannak utalva, „egyik a másik nélkül lehetetlen”, *kölcsönös* függőségben vannak egymástól⁵⁹² – másik oldalról azonban azt állítja, hogy „ha a nemzet egészen helyes úton jár, ha igazán, majdnem azt mondtam: ideálisan kultúr-nemzet, amelynek irányát és célját természetesen minden ízében az erkölcs határozza meg, akkor teljes joggal megkövetelhetjük az egyes embertől, hogy teljesen beolvadjon a nemzet életébe olyképpen, hogy teljesen elveszítve egyéniségét, csak mint a nemzet tagja létezzék és szerepeljen”⁵⁹³. S ha nem tévesztjük szem elől a nemzet és állam fent jelzett viszonyát, nehéz elnyomni olyan asszociációkat, amelyek a fasiszmus-hitlerizmus totális szemléletét idézik fel. Azért-e, hogy ilyen következtetés levonásától eltérítsen, vagy egyszerűen a nála található számos ellentmondást még eggyel szaporítsa, de mindenesetre tény, hogy – mivel

mégis, „mi, az egyének vagyunk az előttünk ismeretes tudatos és öntudatos világnak reális erőközpontjai és e reális tudatos és öntudatos erőközpontok mindenike egy egész kis világ, legalábbis relative független és önálló érzéssel, gondolkozással, akarással, cselekvéssel”⁵⁹⁴ – ily körülmények között „talán mégsem volna szabad az egyénnek teljesen feloldódnia a közben”⁵⁹⁵.

E megfontolásból kiindulva aztán ismét vizsgálat alá veszi az egyén és a nemzet viszonyát és ezúttal a következő eredményre jut: „az egyén is és a nemzet is élő valóság”⁵⁹⁶. De mivel az egyéni lét a fizikai léthez kötött, cselekvéseiben uralkodó vezérmotívum az egoizmus. A nemzet élete sem ment a fizikum szolgálatától, csak-hogy ennek a szolgálatnak nagy része nem a nemzeti lét, hanem az azt alkotó egyéni életnek körébe esik, ezáltal a nemzet mintegy mentesül a fizikai lét gondjaitól és így hathatósabban szolgálhat az eszményeknek, a nemesebb céloknak, minélfogva a nemzetnél uralkodó motívum az altruizmus. A nemzetben élésnél fogva azután az egyén egoizmusa is megnemesedik – ami azért is fontos, elengedhetetlen feltétel, mert csak így válik lehetővé, hogy testhezkööttsége, önzése ellenére alkalmassá váljék, amit mint egyén nem érhetne el, hogy rendeltetését, kultúrhivatását és erkölcsi céljainak megvalósítását betölthesse. Így csak a nemzetben élés révén képes az egyed arra, ami az általános társadalmi lét követelménye és célja, hogy ti. tudományt, művészetet, vallást, filozófiát alkosson. A kettő közötti közvetítést legtökéletesebben a nyelv végzi, amely viszont a nemzet tulajdona. Bár utal arra, hogy „a filozófiában voltaképpen maga a világszellem ébred önmagára”⁵⁹⁷, – s így e tudatformákban Hegel módra ennek a szellemnek az alkotásait kellene látnunk, mégis megmagyarázatlan nála az az ugrás, amelyet azután a nemzettől az emberiséghez tesz.

Hegelnél ugyanis van következetesség abban, hogy a nemzet csupán az objektív, nem pedig az abszolút szellem megtestesülése és az abszolút értékeket az abszolút szellem alkotja, – Báránynál azonban ezek az abszolút értékek az egyén és nemzet öseműködésének az eredményei és egyik oldalról az emberiséget, mint a nemzetek összességét tekintí, amelynek azonban külön feladatai

már nincsenek úgyannyira, hogy „emberiség” és „nemzetek” valósággal szinonimaként szerepelnek⁵⁹⁸ – másik oldalról viszont tételezi az Abszolútumot, amelyben – ellentétben az emberi, nemzeti, emberiségi léttel, – az ideális valóság egybeesik. Ennek az Abszolútumnak azonban Janus arca van, egyfelől isten, akihez csak (konvencionális vallási) hittel közeledhetünk, másfelől pedig erkölcsi világrend, amelynek megvalósításán munkálkodik egyén-nemzet-emberiség.

Csak hogy itt újabb ellenmondás keletkezik: az erkölcsi világrend, mint a fizikai világrend „kiegészítője”⁵⁹⁹, megvalósítható, tehát ez egészen más – földi, történelmi – mint az az erkölcsi világrend, mely isten egyik aspektusa. Ez utóbbi „megvalósítására” törekedni értelmetlenség, ha ez elérhető lenne, akkor feleslegessé válnék minden emberi élet, az emberiség históriája, „mert akkor a valóság az ideállal összeesnék, akkor nem lenne hová tovább, akkor valóban színről színre látnók az istent”⁶⁰⁰. Ha tehát megoldhatatlan volt Hegel rendszerében isten és az abszolút szellem viszonya, – isten az abszolút szellem önmegvalósulásának folyamatában csupán történelmi mozzanat, amely ellent mond isten fogalmának, – akkor méginkább feloldhatatlan a viszony az emberek által megvalósítandó (vagy pláne megvalósuló) erkölcsi világrend és isten között. S így hiába próbálja kikerülni azt a konzekvenciát, hogy „az erkölcsi élet állandó küzdés és harc önmagunkkal és a világgal, és... hogy az istenséghez a világból kifelé vezető út visz”⁶⁰¹ – marad mint egyetlen erkölcsi valóság: az „önvád”, mint „a tökéletlenség tudata és érzése”⁶⁰², olyasmi tehát, amely útját állja Bárány etikája alaptörekvésének, hogy azt a nyilvánvaló peszsimista pozícióból optimistává fordítsa.

Kant-monográfiákkal lép fel *Bartók György* (1896–) szegedi egyetemi tanár is (Kant, 1925, Kant etikája és a német idealista erkölcsbölcsélet, 1930) és ezen az úton mesterét Böhm Károlyt követi, akiről szintén ír könyvet (Böhm Károly, 1928). Érdeklődésének középpontjában Bárány Gerőhöz hasonlóan az etika áll, sőt amikor szűkebb tárgyatól eltér, – így pl. ismeretelméleti problémákat feszeget, – akkor is egész filozófiájának etikai alsó áramlata

van, illetve pontosabban a neokantiánus értékelméleti törekvések nyomdokain halad, amiben ismét jó segítőtársa akad Böhm Károlyban.

Irodalmi tevékenységében ritka módszerességgel jár el. Fiatal korában megtalálván alapeszméjét, két nagy filozófiatörténeti műben dolgozza fel mindazt, amit elődei lérehoztak. E mű „Az erkölcsi értékeszme története”, melynek első kötete a görög filozófiában kíséri végig az értékeszme jelentkezéseit (Szeged, 1926), majd a második kötet az egyházatyák, a középkor és újkor filozófiájában dolgozza fel az erkölcsi értékeszme történetét (Szeged, 1935). Ez az út nem egy vonatkozásban felfedező útnak tekinthető, különösen a kereszténység kezdeteinél található hagyományokról lehántva a vallásos mezt, mutatja ki a misztikus anyagban rejlő etikai (világi) magvakat és érdekes történeti párhuzamot von a zsidó nép etikai utilizmusának Jézus tanításaiban az etikai önérték kialakításához való fejlődése és az angol újabbkori filozófia utilizmusának a kanti etikai idealizmussá való átalakítása között.

Az „önérték” kategóriája lesz aztán filozófiájának alapvető elve és miként „A filozófia lényege” c. munkájában (1924) kifejti, „a filozófia mindig pusztán és kizárólag elméleti tudás akar lenni... az ismeretet magáért az ismeretért tartja értékesnek és a tudásnak értékét magában a tudásban találja meg”⁶⁰³. A filozófiának szerinte két „gyökértulajdonsága” van: az egyetemesség, az érdekmentes szemlélődés és miként egy későbbi munkájában ez első kísérletére visszatekint, annak feladatát a következőképp látja: „azt igyekeztem kifejteni és bizonyítani, hogy a filozófia voltaképp nem egyéb, mint a szellem öntudatra jutása, amiből az következik, hogy a filozófia célja a szellem tevékenységének és alkotásainak vizsgálata és ezen vizsgálatok által a szellem lényegének feltárása”⁶⁰⁴. A szellem alkotásai viszont nem mások, mint az önérték megvalósulásai, mint ismeret, erkölcsiség és műalkotások, ennek megfelelően adódnak az önértéktanok: logika, etika, és esztétika, amelyek azonban nem szabályokat akarnak megállapítani, hanem teljesen „elméleti és teoretikus ismeretet közölnek a gyakorlati szabályozás minden célja és vágya nélkül”⁶⁰⁵.

Miként Bárány Gerőnél láttuk, itt is a badeni iskola álláspontja jelenik meg: „Ha az önérték forrása és alapja a szellem – írja⁶⁰⁶ –, akkor az önérték maga a szellem, amely teremti mindent és a maga értékét adja mindannak, amit megteremtett. Azt kell hát mondanunk, hogy a szellem *igaz, jó és szép* és ha mindezeket a maguk legfőbb teljességében képzeljük, akkor a szellem *tökéletes és szent*”. „A rendszer filozófiai vizsgálata” (1928) c. munkájában azután azt igyekszik bizonyítani, hogy a szellem struktúrája rendszer: *systema intelligibile*, s így a szellem filozófiájának a kifejtése is rendszer formájában történhetik csak meg. Ennek a gondolatnak a folytatásaként írja meg „Az eszme filozófiai vizsgálata” (1929) c. munkáját, amelyben azt fejtegeti, hogy a rendszer teleologikus alakulat, szabályozója az eszme, tehát rendszer csak ott jöhet létre, ahol az eszme minden területet áthat, különben csak adatok tört darabkái, amorf halmazok az eredmény. Ebből következik aztán, hogy Kant felfogásának módosulataként az eszmét nem csupán regulatív, hanem konstitutív princípiumnak tekinti, vagyis nemcsak szabályozó, módszertani elvként használja fel, hanem maga az eszme az, amely minden részismeretet egy organikus egésszé alakítva önmaga tökéletes megvalósítását is lehetővé teszi. Így az eszme tulajdonképpen „szellem”, minthogy ő visz a részecskék és szétszórt adatok halmazába összefüggést és jelentést.

De hogy a szellem voltaképpen micsoda, az további kutatást igényel és ezzel próbálkozik „A »szellem« filozófiai vizsgálata” (Budapest, 1934) c. tanulmányában, melyben elutasítja az anyaggal szembeállított szellemet, mint szubsztanciát és Kant nyomán az emberi eszes lélek ama képességét érti rajta, amely az embernek lehetővé teszi, hogy szabadságával a természet fölé emelkedjék és a saját maga szabályainak és törvényeinek engedelmeskedjék. Ezáltal az ember személylé válik, „akit cselekedeteiben az eszmék vezetnek és szabályoznak”⁶⁰⁷. Nem más ez – állítja Bartók – mint a tiszta appercepció szintetikus egysége, vagy másképp az „én gondolkodom” östényben kifejezésre jutó tiszta, – azaz nem tapasztalati eredetű – öntudat, illetve annak transzcendentális egysége. Ez minden ismeret logikai alapfeltétele, ami világosan mutatja,

hogy nem lehet neki szubsztanciális létet tulajdonítani, mint azt a racionális lélektan teszi, mint hogy az mint minden igaz ismeret előfeltétele, nem lehet az ismeretnek egyúttal tárgya is. Ez a tiszta öntudat tehát megelőz minden ismeretet és azt lehetővé teszi. A tiszta tudat egysége – hangsúlyozza mindezek alapján Bartók – „csupán a gondolkodásban egység és soha tárgy nem lehet, mert a tárgy a gondolkodás által adva nem lehet, hanem csupán az érzéki szemlélet által”⁶⁰⁸. Az eredmény végül is: a szellem fogalma tulajdonképpen nem más, mint az öntudat fogalma.

Eddig eljutva azonban a konzekvenciákat nem Fichte, és Kant-tól Fichte felé haladó mestere, Böhm Károly szellemében vonja le, azaz nem az „öntét” álláspontját vallja, hanem – legalábbis „A lét bölcséleti problémái” (1926) tanúsága szerint bizonyos engedményt tesz a realizmus irányába. Azt állítja ugyan, hogy „az ideális létet mi teremthük a magunk szellemének erejével – az ideális létre nézve a reális lét valóban közönyös – azonban ezt a közönyösséget túlzásba vinni nem lehet”. „Az ideális lét ugyanis a reális létező által, a reális létben, a reális létezőn valósul meg. A reális lét törvényei és kényszere módosítólag hat az ideális lét kialakulására, tehát a reális lét és az ideális lét bizonyos jellegű összefonódásban jelentkeznek előttünk”⁶⁰⁹.

De nem jutottunk-e ezzel a hagyományos metafizika problémafelvetéséhez, hogy ti. „miként ismerheti meg az ész a tőle függetlenül létező valóságot”?⁶¹⁰. Erre a kérdésre próbál választ adni „A metafizika célja s útjai” (1935) c. tanulmányában. Rövid átnézetét adja az „ontologikus” jellegű metafizikának és rámutat, hogy ezzel a „dogmatizmussal” Kant szakított, aki elfordult a tőlünk független lét fogalmára vonatkozó eszmemenetektől, azzal az indokolással, hogy ezen az úton kielégítő tudományos választ nem lehet várni. Bartók azonban, hogy az ebben a felfogásban rejlő szolipszizmust elkerülje – mellesleg Kant is elkerüli nemcsak a Ding an sich tételezésével, hanem a Tiszta ész kritikája ama fejtegetéseivel is, amellyel a tudattól független valóság megkérdőjelezését a filozófia szégyenének nyilvánítja –, és úgy teszi fel a kérdést, hogy „miként lehetséges az emberi észnek a tőle függetlenül

létező valóságot megérteni úgy, hogy a valóság is marad valóságnak és az emberi ész is emberi észnek”⁶¹¹.

A válasza az, hogy mihelyt a megismerő viszonyába kerülünk a tőlünk független valósághoz, ez a valóság elvesztette a maga függetlenségét és az ismerő Éntől lett függővé; viszont, az Én is függővé vált tőle, azaz a függés viszonya kölcsönös. „Az Én nem lehet meg a Nem-Én nélkül és a Nem-Én nem lehet el az Én nélkül. Az Én önmagában véve maradna csupa forma, a Nem-Én maradna csupa rendezetlen anyag”⁶¹². A viszony azonban nem redukálódik a tartalom-forma viszonyra, minthogy az nem merev és stabil, hanem mozgás és amikor a lét, a valóság nekünk-való lesz a megismerésben, nemcsak uralkodunk rajta, hanem mi magunk is gazdagodunk: az Én azáltal, hogy a valóságnak minél több szeletét ismeri meg, bővül tartalomban, de a valóság is bővül, mivel az eddigi tudattalanságból, azaz az öntudatra nézve lehetőség-létezésből valóságos létezés lett. Az Én és a Nem-Én állandó korrelációjának eredménye tehát mind az ismeret, mind a lét. Az ismeret útján fejlődik a szellem, de a lét is „halad a maga kiteljesülése felé”⁶¹³, ez pedig annyit jelent, hogy „a szellem a maga folytonos tevékenysége által izmosodik ugyan, de ez a tevékenység nem a légüres térben szeli a levegővet, hanem a legvaskosabb valósághoz kapcsolódik”⁶¹⁴.

Az ontológiai metafizikáknak az volt a hiábavaló törekvésük, hogy az öntudatot próbálták a létezőből levezetni. A helyes álláspont – amelyet Bartók ismeretelméleti metafizikának nevez – abban áll, hogy ne akarjuk sem a valóságot az észre, sem az ész a valóságra visszavezetni; ez az intelem azonban szerintem nem jelent dualizmust, hanem annak a belátását, hogy ami számunkra a lét jellegével bír, kell, hogy a tudatra nézve immanens legyen, azaz transzcendencia-állapotában a lét lehetőség és egyben kellés, – a megismerésben lesz immanens, de reális lét. Bármilyen előzetes lét-fogalom „kénytelen alávetni magát az ismeretelmélet kritikájának, ha élni akar”⁶¹⁵, hiszen „a tudomány előtt csak a szellem által megismert lét létezik, s a megismerő szellem ismerő tevékeny-

ségének ismerete vezet el minket ehhez a léthez. Az ismereten át a léthez és nem a létén át az ismerethez”⁶¹⁶.

Ez az immanenciába süllyesztett lét azonban nem végső állomása a megismerésnek. Mert ez az immanens tárgy nem az egyéni Én szubjektív alkotása, hanem „egyetemes és közös alkotás”⁶¹⁷, aminek ismérve az érvényesség, amely azután elvezet ahhoz, hogy hozzálassunk az érték megvalósításához. Itt lépnek fel azután az eszmék, amelyek az ismeretek formálását végzik. Tisztában kell lenni azonban, hogy ez végeláthatatlan folyamat, ami maguknak a megvalósítandó értékeknek a természetéből is következik. „Ha egyszerre megvalósultan állna előttünk az igazság eszméje – írja Bartók –, azonnal nem lenne szükség tudományra és tudományos tevékenységre; ha előttünk állana megvalósultan a szépség eszméje, nem lenne szükség a művész tevékenységére; mihelyt a jó eszméje is megvalósulna, nem lenne szükség erkölcsi cselekedetekre, sem erkölcsi törvényre. Az igazság, szépség, jóság eszméjének adekvát és tökéletes megvalósulása, a szellem tökéletes és adekvát megvalósítását jelentené. A mi sorsunk és rendeltetésünk, hogy az eszmék ereje által vitetve haladjunk az eszmék megvalósítása felé”⁶¹⁸.

Ilyen előzmények után fog hozzá rendszere megalkotásához. A rendszer lényege és megvalósításának előfeltétele, hogy rendelkezék egy szervező eszmével és ez az eszme Bartóknál az ember. Így rendszere, melyet „Ember és élet” (Budapest, 1939) c. műve foglal magában, nem más, mint egy „bölcséleti antropológia”. „Elmélkedéseim folyamán – írja az Előszóban – mind világosabb lett előttem, hogy az ember csak mint test, lélek és szellem organikus rendszere érthető meg. Világossá lett előttem az is, hogy az embernek szerves egysége mélyen van tagolva a természet egységébe: az Én a Nem-Én nélkül éppen olyan kevésbé érthető meg, mint a Nem-Én az Én nélkül. Lassanként egész felfogásom középpontjába a rendszer gondolata került: az ember a maga tevékenységeinek szerves rendszere. E tevékenységek által abban a kozmikus rendszerben kell helyet foglalnia, amely kozmikus rendszer az ő létezésének, kifejlésének és kialakulásának feltétele”⁶¹⁹.

A kérdés azonban nem csupán az, hogy mi a helye az embernek ebben a nagy kozmoszban, hanem az is, hogy miféle értéket és jelentést nyer az ember a világmindenségtől és miféle értéket, jelentést ad annak. A rendszer ezek szerint a valóság három szintjének – test, lélek, szellem – megfelelően ebben a hierarchikus rendben épül fel. A test nemcsak az emberi testet jelenti, hiszen „az embert a létezés kényszerű szálainak megszámlálhatatlan serege köti az élettelen természethez, amelyből született és amelybe majd vissza kell térnie”⁶²⁰. Tehát a kiindulás az élettelen természet, a folytatás az élő természet és ebbe beleágyazódva jelenik meg az ember, mint fizikai, majd mint fiziológiai jelenségkomplexum. A fiziológiai jelenségek szolgálnak azután alapul a lelki jelenségekhez és ez utóbbiakon épülnek fel a szellemi jelenségek. Mindhárom valóságsszint egybefoglalója az ember, mint mikrokozmosz, de kozmikus viszonylatban, a makrokozmoszban az ember a természet és a szellemvilág között, mint középső is helyet foglal a maga testi-lelki mivoltában. Az ember tehát – ellentétben Kanttal – nem csak módszertanilag, hanem valóságosan is két világ polgára.

Ebből az alapbelátásból kiindulva Bartók két módszertani elvet tart követendőnek. Az egyik, hogy az ember, mint a természet szerves része mélyen a természet talajában gyökerezik, de miként egy fa anélkül, hogy elszakadna e talajtól, sőt e talajhozkööttség előfeltétele annak, hogy az ember is felemelkedjék a természet fölé és mint valami csodálatos virágzás létesüljön a szellemi élet a maga objektivációival, a vallással, művészettel, tudománnyal, filozófiával. A másik elv, hogy maga az ember szerves egésznek tekintendő, őt a maga organikus egységében kell felfogni.

Ami az élettelen természetet illeti, Bartók szerint ebben mechanikus törvények uralkodnak, minden a kauzalitás szerint megy végbe és nyoma sincs sem tervnek, sem célnak. Az élővilágban minden organizmus, azaz tervszerűen felépült rendszer, amelynek belső autonómiája van és ez magában foglalja azt a sajátos meghatározottságot is, amelyet teleológiának szoktunk nevezni. Az élet, mint rendszer, a maga törvényei szerint épül fel és újul meg, specifikuma, hogy egyetlen részecskéjét sem nélkülözheti, illetve ha

elvétetik, akkor az egész rendszer módosul, sőt el is pusztulhat. Az élőlények sorozatában a földön a legfelsőbb helyet az ember foglalja el, akinél a teleologikus viszony már a lelkiesség megléte mellett szól. Az emberben először a „világtudat” fejlődik ki, amely azt fejezi ki, hogy a viágon minden kölcsönhatásban van, azután pedig az „öntudat”, amely a kül- és belvilágot magában egyesíti. A lelki megnyilatkozások az emberben elszakíthatatlan összefüggésben vannak a fizikai és fiziológiai jelenségekkel, azaz a lelki tevékenységek közvetlenül a testi élethez vannak kötve és bizonyos tekintetben – bár magasabb rendűek, mint a testi működések, mégis – az előbbiek az utóbbiak szolgálatában állnak, mint-hogy a világban való tájékozódást segítik elő és ezzel fennmaradását biztosítják.

Ezzel azonban nem merül ki a lélek funkcionálása, minthogy a lélek azzal, hogy tájékozódást, azaz ismereteket nyújt, még nem teljesítette azt a feladatát, hogy különbséget tegyen azok között a jelenségek között, amelyek a test biztonságát a károstól, veszedelmektől való távoltartását végzik és azok között, amelyek fennmaradását veszélyeztetik. Egyszóval a lélek teljesítménye az értékelés és ezen túlmenően a szintetizálás és teremtés is. Ezek a funkciók azonban arról tanúskodnak, hogy „kell lennie az emberben egy felsőbb elvnek, amely a lélek felett helyezkedik el, s az embert arra képesíti, hogy értékeket valósítván meg, egy magasabb világot teremtsen és abban, mint annak lakója vegyen részt”⁶²¹.

Ezt a felsőbbrendű elvet nevezi azután Bartók szellemnek, amelynek működését abban látja, hogy az ember önmaga ír elő a maga számára megvalósítandó célokat és ezen az úton ideális értékek megvalósításán fáradozik. Ezek a képességek – hiszen a szellem csupán mindezek gyűjtőfogalma – azonban nem fejlődhetnek ki és nem teljesítőképesek önnönmagukban, hanem csak az őt körülvevő élettelen és élő természettel szoros kölcsönhatásban, beleértve a többi embert is. A modern fizika frazeológiáját átvéve, a tér és idő, az egész milió, a passzív és aktív tényezők összességét azután Bartók „életmezőnek” nevezi el⁶²², és ezzel véli elkerülhetőnek, sőt megcáfolhatónak azt a tant, amely a testben és lélek-

ben két különálló szubsztanciát lát. Tehát nincs lélek test nélkül, a kettő viszonyának vizsgálatát azonban Bartók átadja a biológiának, amely ugyan még a kérdést nem oldotta meg és így a filozófia addig meg kell, hogy elégedjék a test-lélek egységének a tételezésével. Ami pedig a szellemet illeti, ez, mint teremtető és szabályozó elv a léleknek, „általában az emberi egységnek csak magasabb fokán jelentkezik és érvényesíti a maga hatalmát”⁶²³. Ez is hozzá van kapcsolva a lélek és a test tevékenységeihez, mert utóbbiak az ő számára épp úgy nélkülözhetetlenek, mint ahogyan a test funkciói is feltételei a lélek funkcióinak. A szellem által jut azonban az emberi egység a maga öntudatára, és lesz ezáltal képes az értékek és jelentések felismerésére. A szellem „mint öntudat az emberi egység legmagasabb és legértékesebb, önértékű tényezője”, amelyben ez az egység kiteljesül és „a maga – mint Bartók a teljesség gnosztikus kifejezésével élve, nyomatékosan hangsúlyozza – pleromájához jut”⁶²⁴.

Ami azután lélektanát illeti, e területre tartozó problémák taglalásában figyelemre méltó, hogy a hagyományos metafizika megoldásainak elkerülésére következetes harcot folytat a szubsztanciális felfogás ellen és a funkcionális elmélet mellett tör lándzsát. De épp úgy, mint a test-lélek viszonynál, eljutva a határkérdésig, azt elodázza egy jövődöbéli biológiai teljesítmény létrejöveteléig, itt is eljutva addig a felismerésig, hogy a tudat és öntudat nem eleve megadott és lezárt valóság, hanem kifejlése és gazdagodása a „szemléléstől” függ, rábízva „egy majd kialakuló szellemtanra”, hogy „a szemlélés kifejlésének kimutatásával párhuzamosan, a tapasztalat megfigyelése alapján az öntudat kifejlésének útját pontosan mutassa ki”⁶²⁵.

Nem lehet azt mondani, hogy egy ilyen szellemtan kidolgozására nem igyekszik Bartók is erőfeszítéseket tenni. Abból indul ki, amit már a korábbiakban is hangsúlyozott, hogy az ember érzéki és szellemi lény. Ha csak érzéki lény lenne, nem lenne reá nézve sem érték, sem jelentés. Ha csak szellemi lény lenne, akkor közvetlenül birtokában lenne minden értéknek és jelentésnek. „Az embert emberré éppen az teszi, hogy az érzéki és a szellemi világ

között foglal helyet és minden filozófiai antropológia súly- és középpontja éppen ezen a „között” szócskán van”⁶²⁶. A létezés szintjének megfelelően azonban az „életmezők” is egymás fölött helyezkednek el és a szellem az emberi egység legmagasabb életmezője és ez nem egyéb, mint az öntudatos Én, minthogy „én a Nem-Énből csak annyit látok, amennyit öntudatomon keresztül megpillantani képes vagyok”⁶²⁷. Hogy aztán ennek az öntudatnak az eredete nem transzcendens, hanem az ösztönökben gyökerezik és azokból nő ki, azt arra alapozza, hogy szerinté vannak „értelmi ösztönök” is⁶²⁸, így az ösztön fogalmát kiterjeszti minden olyan jelenségre, amely a szervezetben mint bármilyen tevékenység motorja szerepel. Így aztán arra az eredményre jut, hogy a szellem és az ösztönök között nem lehet ellentét, hiszen „maga a szellem is ösztön”⁶²⁹. A szellem életmezejét is csak szintkülönbség választja el a testi-lelki életmezőtől és jellegzetességét az egyén lelki fejlettségének foka adja meg – bár „a lángész titok, élete kivétel”⁶³⁰ – amely viszont attól a szellemi közösségtől függ, amely a szellem életmezeje kialakulásának előfeltétele és talaja. A magárahagyott egyén ugyanis képtelen saját szellemi életmezejének kialakítására, viszont az egyének életmezejéből alakult ki az a nagy és közös életmező, amelyet társadalomnak nevezünk.

Az egyéni szellemi életmezők egyesítéséből és összekötéséből alakulnak ki a nagy közösségek, mint nép, nemzet, társadalom, állam, egyház stb. és az egyéni és közösségi szellemi életmezők között szoros kölcsönhatás van. „Izolált szellem: kontradikció; szellemtelen közösség: horda”⁶³¹ – így hangzik Bartók tétele, de hozzáteszi ehhez, hogy csak az egyéni szellemnek van realitása, közösségek szelleméről, – legyen az népszellem, társadalmi szellem stb. – beszélni „mitológia” nélkül nem lehet⁶³², ami más szavakkal nem egyéb, mint annak belátása, hogy bár a tudomány, művészet, erkölcs, vallás alkotásai véges eszközök segítségével – az ember szelleme által – jönnek létre, ezekben az alkotásokban a szellem végtelensége tárul fel, azaz „a végtelen szellem a maga véges alkotásaiban lesz láthatóvá az emberiség számára”⁶³³. Ezzel viszont elárulja, hogy bármennyire igyekeznek is mind a szubsztan-

ciát, mind a transzcendenciát elkerülni, végeredményben mégis a végtelen szellem – Hegel abszolút szelleme, a vallások istene – az, amely az emberen keresztül kinyilatkoztatja önmagát.

Ez az eredmény nem meglepő, hiszen Lenin „Materializmus és empiriokriticizmusa” elég világosan és meggyőzően mutatja ki, hogy idealista alapon vagy szolipszizmus vagy fideizmus a végállomása minden filozófiának. Viszont lehetnek társadalmi szituációk, amikor még ilyen filozófia is ellenzéki, sőt haladó szerepet játszhat. Ez történt Bartókkal is, amikor a hitlerizmus mind politikailag, mind ideológiailag előntötte Magyarországot és Bartók vállalta, hogy saját – emelkedett szellemű filozófiája szemszögéből felvesse az olyan „kényes” kérdéseket, mint „Faj. Nép. Nemzet.” (Szeged, 1940). Ez írásának nemcsak abban van – illetve ama politikai helyzetben volt – a jelentősége, hogy merészelt „korlátolt néző és világnézeti paripákon lovagló hirtelen-államférfiakról”⁶³⁴ beszélni, és kimondja, hogy a „világ- és nemzetmegmentők” inflációja miatt „itt az emberi lét forog kockán és az emberi szellem jutott válaszútra”⁶³⁵, hanem kimutatja a fajelméletek tudománytalanságát, hogy azok, mivel azt hirdetik, hogy az ember lelki és szellemi életét a testi értelemben vett faji hozzátartozósága határozza meg, a „legmaszszivabb materializmushoz”⁶³⁶ vezetnek, és bizonyítja, hogy „tisztá fajok aligha vannak; Európa területén egészen bizonyosan nincsenek, itt a fajok összekeveredése immár évezredek óta tart”⁶³⁷ – hogy „mi azzal, amit faj-szóval szoktunk jelezni, magában a természetben, tehát a valóságban nem találkozunk”⁶³⁸; tehát „tisztá faj csak gondolkozási kategória, amely pusztán a fajfilozófusok, vagy talán jobban mondva: a faj-politikusok gondolkodásában él”⁶³⁹.

Ami aztán e kérdésben Bartók pozitív fejtegetéseit illeti, a filozófia rendszerének három alapfogalmát: test-lélek-szellem állítja párhuzamba, a faj-nép-nemzet három fogalmával, illetve az előbbieket applikálja az utóbbiakra. Ebből pedig az következik, hogy a faj, mint biológiai fogalom az emberre vonatkoztatva „csak úgy tekinthető, mint bizonyos variációja a törzsi tulajdonságoknak”⁶⁴⁰ és „nem lehet egyetlen népet vagy nemzetet sem valamely fajjal azonosítani”, hiszen „a fajok élete szakadatlan vegyülésnek van kité-

ve”⁶⁴¹. A környezet kialakította egyes embercsoportok egyedeit, közös tulajdonságok kötötték össze, ezeket az embercsoportokat a fizikai és emberi környezet azután további integrációra kényszerítette: „a történelem nagy olvasztókemencéje ezt az összeforrasztó munkát elvégezte”⁶⁴², mind több idegen család, nemzetség, törzs olvadt egybe, ezáltal „előkészítettett egy nép kialakulása”⁶⁴³. Az együttmaradás és egybeforrás csak a biológiai alapját képezi a népnek, hogy „úgy mondjuk, a népnek a teste, amelyből még hiányzik a megelevenítő lélek”⁶⁴⁴. „A néppé válás most már egyedül a történelem és a történelem folyamán végbemenő művelődés eredménye. Sorsközösség a legerősebb népalakító tényező” – ez Bartók második tétel⁶⁴⁵.

De az így kialakult nép sem maradhat izoláltan, fejlődésének alapfeltétele más népekkel való érintkezés, sőt egymás áthatása, így állítja azután, hogy „minden nép kevert nép”⁶⁴⁶; a magyar éppúgy, mint az angol, német, francia vagy olasz, s ha nem is kevertebb azoknál, de „ez a keveredés nálunk még most is szemmel láthatóan folyik és folyni fog, mert ez a dolgok természetes menete”⁶⁴⁷. Ez a keveredés azonban – ellentétben Gobineau véleményével – csak hasznára válik és a hagyomány kialakította sajátosságok a keveredés nyomán létrejött új egységben rendszereződnek és olyan fejlettebb lelki alkatot eredményeznek, amely szociális képződmények motivációinak hozzájárulásával alapja lehet a nemzet kialakulásának. Maga a nép is történelmi alakzat, melynek méhében szunnyadnak azok a szellemi feltételek, amelyek között azután a nemzet a napfényre tör. „A nép a nemzet szubsztanciális alapja”⁶⁴⁸ – ez a harmadik tétel, de ez az alap sem merev és mozdulatlan, hanem történelmi folyamat, amelynek során a nemzetfogalom tartalma – az eredet, származás jelentéséből – spiritualizálódik.

Ez a processzus azonban nem más, mint idealista mezbe öltöztetése annak a történelmi fejlődésnek, amelynek során a tőkés társadalom nemzeti elkülönülése formájában szerveződik meg. Bartók maga is tudatában van ennek, minthogy megállapítja, hogy a nemzetnek ezt a spiritualizált fogalmát a renaissance előtt hiába keresi az európai népeknél, ez a fogalom „merőben az újkor szülötte”⁶⁴⁹.

Így pl. nem lehet beszélni görög, római, ind vagy kínai nemzetről, hanem csak népről. A nemzet attribútuma az öntudatos szellem és ha ma nehéz lenne aláírni és konzervatív felfogásra vall, igen nagy jelentősége volt annak 1940-ben, hogy Bartók leírta a következőket: „Minél erősebb a nemzet tagjaiban a hagyományokhoz való ragaszkodás, annál erősebb a nemzeti érzés, amely éppen ezért akkor szokott veszendőbe menni, amikor a nemzet tagjai idegenbe futnak példaképek után és idegen igazságokért lelkesülnek a szellemi élet vagy a cselekvő politika terén”⁶⁵⁰.

Emellett a megállapítás mellett eltörpül az olyan ellentmondás, hogy egyfelől – mint láttuk – a nemzetet tekinti az öntudatos szellem megtestesülésének, más oldalról pedig tanulmánya későbbi során azt írja, hogy a faj és nép két egymásba növvő tényezőjéből alakul ki a nemzet és a nemzetek által az emberiség, „amelynek történetében és kultúrájában a szellemnek kell kialakulnia és testet öltenie”⁶⁵¹. Ez az elírás – melynek tiszteletreméltóságát, vagyis az emberiséget, mint a nemzetek feletti magasabb kategóriát tételező álláspontot el kell ismerni – valószínűleg arra vezethető vissza, hogy minél többet próbálkozik a nemzet mibenlétének tisztázásával, annál inkább rá kell magának is jönnie, hogy „még a nemzetnek fogalmát sem tudjuk meghatározni”⁶⁵², és ezt a feladatot – miként a többi nyitvahagyott problémát is – későbbi korok tudományos kutatására bízza. Sajnálatos, hogy Bartók élete további során már ezekből a munkálatokból nem vette ki a részét.

9. Ismeretelmélet

E fejezetben az eddig tárgyalt filozófusoknál inkább olyan tendencia nyilvánult meg, hogy az uralkodó bölcseleti áramlat – a pozitívizmus – hatása alatt kezdték munkásságukat, de lassanként nem találva kielégítőnek a pozitívizmus nyújtotta lehetőségeket, többnyire a neokantiánus irányzatok felé orientálódtak. *Posch Jenőnél* (1895–1923) fordítva áll a dolog: Kant és a kantianusok vannak rá eleinte hatással, hogy azután bizonyos konzekvenciák a pozitíviz-

mus felé tereljük. De mielőtt e fejlődését műveivel dokumentálnánk, vázoljuk fel életpályája külső körülményeit, amelyek szintén motívumokat szolgáltatnak e fejlődéshez.

Budapesten végzi egyetemi tanulmányait, filozófiával, klasszika-filológiával, német és francia irodalommal foglalkozik. Diplomája megszerzése után nevelői – kisegítő tanári átmeneti – állásait végre huzamosabb ideig (1890–1898-ig) tartó szolnoki gimnáziumi tanári állás váltja fel, majd pedig Budapestre kerül hasonló minőségben és 1920-ban megy nyugdíjba. Szolnoki működése idején a tudományos és úgyszólván minden közélettől elzártan írja meg jelentős két-kötetes munkáját „Az idő elmélete” (Budapest, 1896–1897) címen, melyet egykori tanárának, Alexander Bernátnak az elismerő bírálata alapján az Akadémia anyagi támogatásával jelentet meg.

E csendes munkálkodását két incidens zavarja meg: Először 1896-ban, amikor kilép a római katolikus egyházból és felekezeten kívüli marad és 1898-ban, amikor egy, az Athenaeum c. folyóiratban közzétett írásában saját álláspontját „atheisztikus materializmusnak” nevezi. Mindkét ügy parlamenti interpelláció tárgya lett, állásától való megfosztását követelték – de az akkori idők liberalizmusának, de különösen Wlassics Gyula vallás- és közoktatásügyi miniszter állásfoglalásának, – aki az abban az időben elfogadott egyházpolitikai törvény, többek között a polgári házasság híve volt – köszönhette, hogy állásában megmaradhatott. Több kisebb tanulmány mellett, 1915-ben megjelentette főművének számító „Lelki jelenségeink és természetük” (két kötet, Budapest, 1915) c. nagyarányú munkáját, melynek alapján – de meglehetősen elkésztet, 1920-ban, midőn betegsége miatt, mint középiskolai tanár nyugdíjba ment – figyeltek csak fel rá hivatalos körök és részesítették elismerésben, amennyiben az Akadémia levelező tagjává és a Magyar Filozófiai Társaság alelnökévé választották.

Kantianizmusa nem annyira Kant filozófiájának elfogadásában, mint inkább magatartásában – metafizika-ellenességében, kritikai állásfoglalásában, racionalizmusában és Kant transzcendentális filozófiája egyik fontos problémájának, az időnek kutatása tárgyává tételében – nyilvánult meg. A vallással való formális szakítása is

ezzel a racionalizmussal függ össze, – kritikai gondolkodásmódját nem tartja összeegyeztethetőnek a dogmákkal, kinyilatkoztatott elvekkel. Viszont „materializmusát”, vagyis az ő értelmezése szerint a tudattól független valóság elismerését is hamarosan metafizikusnak érzi és, mint látni fogjuk, megkérdőjelezi és ehelyett inkább az ismeretelméleti értelemben használt „realizmust”, mégpedig egyes pozitivisták naiv realizmusával szemben „kritikai realizmust” vallja magáénak, úgy hogy „A lelki jelenségeink és természetük” c. műve alcímét így jelöli: „Egy realista lélektan tervezete”.

Az a tárgyszűkítés, amelyet korábban ismertetett filozófusoknál tapasztaltunk, mindenekelőtt az illetők hajlamának, érdeklődési körének tulajdonítható. Poschnál a szűkítés tudatos programmá, egyenesen a filozófia korabeli feladatának felismerésévé vált. „Aki a philosophia ügyének mainapság valami, bármi csekély szolgálatot kívánna tenni – írja – „Az idő elmélete” Előszavában⁶⁵³ –, annak nem új rendszerek feltalálásán kell törnie a fejét, hanem inkább kitöltenie ama számos hézagot, melyet a szükségképp vázlatosan dolgozó nagy rendszeralkotók művükön hagytak”. Így érzi feladatának az idő problémájának a részletesebb kidolgozását és ehhez nemcsak Kant idő-elmélete, hanem saját közlése szerint Locke filozófiája és az összehasonlító nyelvtudomány adott impulzust.

Ami Locke-ot illeti, annak empirizmusa már Posch pozitivizmusának előrevetett árnyéka – jellemző módon „Az idő elmélete” műve második kötetét, mely, mint alcíme feltünteti, „az e tárgyra vonatkozó főbb philosophiai nézetek ismertetését és bírálatát” tartalmazza, e szavakkal zárja: „Locke nem volt, hanem lesz!”⁶⁵⁴ – a nyelvtudomány, amelyből érveinek alátámasztásául bőségesen merít, viszont annak felmutatására szolgál, hogy a filozófiai előítéletek, a baconi idolumok jó része a szavak fetisizáló természetére vezethetők vissza, arra, hogy a szubsztanciális nézetek a nyelv hiposztázisaiból adódnak. Ennek a belátása készíti azután arra, hogy felvesse a kérdést, „vajon micsoda maga az idő, valami létező-e, szóval a külső világban meglévő dolog-e avagy pusztán emberi ész alkotta fogalom?”⁶⁵⁵ Az idő mibenlétére azonban nem egyenes a válasz, hanem először is feloldja arra a körülményre, hogy az esemé-

nyek „egymás után” következnek, s ha a jelenből indulunk ki, akkor a múlt nemcsak bizonyos állapot megváltozását, hanem annak megsemmisülését is jelenti, úgyannyira, hogy annak tulajdonképpen a nevét is meg kellene változtatni. Ez azonban csak valamely nagyobb változás esetén szokott előfordulni, de névváltoztatás nélkül is világossá válik, hogy itt a múlás tényéről, vagyis idői ítéletekről van szó. Ebből pedig az következik, hogy az időképzetet is lassanként szereztük meg, mint bármely más ismeretet. A múlt-kifejezés egyben azt is jelenti, hogy a kifejezett már nincs, a nincs és a volt tehát rokonértelmű ítéletek, azaz minden múlt-ítéletben tagadás rejlik. Meg kellene azonban különböztetni azt, amit voltnak hívunk, – ami tehát a valóságból ment át a nemlétebe – a pusztán nincstől, amely azt is jelentheti, hogy az egyáltalán nem is tartozott soha a valóság körébe.

A múlt ítélet kimondásánál mint kísérő jelenség fellép valami hiányérzet, amely abból keletkezik, hogy az említett dolog egyszerre már nincs meg. Ebből jön azután fokozatosan létre az időképzet. Hiszen az ember az elmúlt benyomásra bizonyos ideig még emlékezik és ezeket az emlékképeket rakja sorba, rendezi egymásutánba. Másképp áll a dolog a jövővel. A jövő a múlttal, a volttal szemben a jelenhez képest a még-nem, vagyis az alakuló félben lévő. A jövőt a múlthoz hasonlóan nem lehet realitásként felfogni, de míg a múlt volt és tárgyat képezte a tudatnak, a jövőről ezt nem lehet állítani. A jövő eseményt sohasem tudjuk, csak hisszük, annál a bizalomnál fogva, amelyet tanításunk a törvényszerűségek iránt, köztük az okozatiság iránt, amely azt mondhatja velünk, hogy hasonló előzmények hasonló következményekkel járnak. A két nemvalóság között azonban egyéb különbségek is vannak. A múlttól sohasem tagadhatjuk, hogy annak volt realitása és emlékképzetünk van is róla, a jövőről ilyen realitás hiányában csupán képzeletünk lehet és ez mindig bizonytalanabb, mint az emlékezet. Tehát – állítja Posch – a „jelen és a múlt tények, a jövő merő gondolat”⁶⁵⁶ – és ez a megfontolás vezet el bennünket a jövő ítéletekhez. A jövő fogalmának megalkotásához az a pszichológiai kiinduló pont, hogy az ember tud remélni és félni, szóval várni. Ez a várakozás éppúgy hiányérzet, mint ami-

lyent a múltnál tapasztaltunk és így mindkettőnél szerepet játszanak érzelmi – kellemes-kellemetlen – mozzanatok. A jelent illetőleg azonban helytelen azt gondolni, hogy az a múlt és jövő között lévő pillanatnyi állapot, hanem a „lét és a realitás fogalmainak tulajdonképpeni hordozója”⁶⁵⁷, és azt a tényt, hogy ugyanazon jelen-fogalom alá nemcsak egy, hanem több benyomás is tartozhat, nevezi Posch egyidejűségnek, azt pedig, hogy tudatunkba egyidejűleg belépett jelenségek nem mind egyidejűleg tűnnek el, tartósságnak.

Mindezen lelki fejlemények alapján alakul ki azután az időképzet, mely további fejlődése során ítéletalakokat vesz fel, majd az egymásután, illetve az előbb és utóbb fogalmak képződnek, amelyek alkalmasakká, hozzáférhetőkké válnak a mérések számára. Ezáltal az idő bizonyos tekintetben és bizonyos mértékig objektívvé válik – nem a tudattól független létezés értelmében, hanem inkább úgy, ahogyan Kantnál az interszubjektivitás, a neokantiánusoknál pedig az érvényesség, fennállás, érték stb. jelentkezik. S így beszélhetünk az idő különböző „tulajdonságairól”, amelyek közül Posch kiemeli az egymást követő intervallumok sorát, a világ folyásának sémáját, a vonal-jelleget, a folytonosságot, az egyenletesen folyást, a mindkét irányban való végtelenséget stb. –, hogy végül is hangsúlyozza, hogy az idő „nem kész szemlélet és az időben való gondolkodás nem veleszületett, hanem szerzett tulajdonsága az emberi elmének”⁶⁵⁸, ami már eléggé eltávolodás a kanti felfogástól, legalábbis, ami az időnek, mint szemléleti formának a priori természetét illeti. Ebből azonban korántsem következik, hogy Posch az időt tartalminak és aposteriorinak fogná fel. Ellenkezőleg, konklúziója az, hogy az idő „semmi”⁶⁵⁹, azaz semmiféle létezőt nem fejez ki és „miszticizmusba vezető filozófiai babonának”⁶⁶⁰ minősíti azt a felfogást, hogy „a világhoz a reális, érzékelhető adatokon és az ún. lelki jelenségeken (fogalmak, vágyak stb.) kívül még valami harmadik, valami forma, ilyen se fogalom, se qualitas, ti. egy idő is tartoznék”⁶⁶¹. Az, amit időnek nevezünk, szerinte merőben emberi alkotás, bizonyos „sovány adatokból megszerkesztett phantasma”⁶⁶² lelki folyamat szülötte, ahogyan kentaurokat és pegazusokat is alkotunk magunknak. A különbség az, hogy ezeknél az idő haszno-

sabb, de ha az előbbieken a modern kor embere már nem hisz, „ideje, hogy idő-hitével is szakítson az emberiség”. Posch álláspontja végeredményben az, hogy az idő a középkori skolasztikus realizmus-nézet egy késői hajtása, ugyanis „akkoriban minden elvont fogalmat tartott az emberiség valami titkos módon létezőnek; ma ez absztraktáknak csak egyikéről, az időről hiszi még, hogy létezik”⁶⁶³.

A természettudományoknak századforduló óta bekövetkezett hatalmas fejlődése – amelyek – főleg Einstein relativitáselmélete – immár nem spekulatív módon, hanem tudományos bizonyítékokkal támasztja alá azt a megállapítást, hogy az idő nem önmagában létező ugyan, de az anyagtól elválaszthatatlanul, és pedig mint egységes tér-idő kontinuum annak egyik oldalát juttatja kifejezésre, – azt diktálja, hogy Posch végső következtetését tekintsük a skolasztikus nominalizmus késői hajtásának, persze anélkül, hogy a skolasztikus „realizmus” alapjára kellene helyezkednünk. Posch időelmélete nem állta ki az idő próbáját, munkája azonban, elsősorban a második kötet, amely részletesen és instruktív módon taglalja a filozófiatörténetben a pythagoreusoktól Wundtig előforduló időelméleteket, nemcsak hogy komoly, a magyar filozófiában szinte egyedülálló tudományos teljesítmény, hanem mint filozófiatörténeti monográfia, ma is haszonnal forgatható.

S amikor most hozzáfogunk, hogy Posch főmunkájának, a „Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete” c. „tervezethez” képest az 1150 oldal terjedelmet tekintve monumentálisnak nevezhető mű főbb gondolatait felvázoljuk, mindjárt előre kell bocsátanunk, hogy több mint egy évtized tudományos eredményei amelyek a két mű között létrejöttek, Posch felett sem múltak el észrevétlenül. Így az alcímbe szereplő „realizmus” korántsem az univerzalia-harcban szereplő egyik főirányként értendő, hanem a modern filozófia realizmusának, amely kimondja, hogy „a képzelés tényét (a „képzetet”, itt a szemléletet is hozzáértve) okvetlenül secundair, azaz származék-jelenségnek, okozatnak kell tekinteni, s hozzá képest primair jelenségül a képzelés okául, mégpedig ok-talan okául, egy megfelelő létezőt (organizmusra ható adatot) kell elfogadni”⁶⁶⁴. Vagyis „a realista elfordul mindama kísérletektől,

amelyek magát a létezőt is fel akarják olvasztani a pusztá képzeletbe, vagyis képzetekből próbálják a létet megszerkeszteni s nem a létezőt, hanem az emberi képzetet teszik meg a legvégső, tovább elemezhetetlen alkotórésznek, rendszerük sarokkövének”⁶⁶⁵.

Ez a világnézeti alapállás tehát már nemcsak a kanti apriorisztikus szubjektív idealizmustól esik távol, hanem szakítás a machizmus szubjektív idealizmusával is, és elég egyértelmű döntés jut kifejezésre a lét és tudat elsődlegességének az előbbi javára szóló kérdésében. S hogy Posch álláspontját mégsem materializmusnak, hanem realizmusnak nevezi, arra vonatkozólag magyarázatként azt hozza fel, hogy „mi e névtől csak azért szabódunk, mert nagyon lejáratták”⁶⁶⁶ – éspedig a Büchner–Vogt–Moleschott-féle vulgáris materialisták, akik a gondolatot az agyvelő váladékának hirdették. Ennek a materializmusnak a jelszava: az anyag (az agyvelő) és nem a lélek gondolkodik, érez és akar, amiből nem lenne nehéz olyan konzekvenciákat levonni, hogy a spiritualizmus és a vulgáris materializmus között csupán annyi a különbség, hogy a spiritualizmusnak összes termékei, a lelkek, istenek stb. mind elismerni való dolgok, csak éppen nem természetfeletti jelenségek, hanem igen finom anyagi létezők.

A Posch „realista” formulája a vulgáris materialistákkal szemben úgy hangzik, hogy az ember érzeteket teremt és cselekszik, csak is cselekszik. Félreértés, hogy amikor állítólag gondolkodik, indulatban van és akar, egyebet tenne, mint azt az egyet, hogy cselekszik. „A materialista anyagot csinál a lelki jelenségből, mi pedig félreértést” – állapítja meg Posch találóan⁶⁶⁷, és ezzel már szinte in medias res eljutottunk Posch lélektanának alapvető eszméjéhez. Ez pedig nem más, mint az a tétele, hogy a pszichológia elemi tárgya a képzet – vagyis az az „elmeállapot”, melyben vagyunk, mikor valamely közvetlenül megadott tárgyat vagy jelenséget tudomásul veszünk, felfogunk, avagy pedig eltávozta után rágondolunk”⁶⁶⁸, azaz „az őt állítólag csak kísérő úgy külső, mint testünk belsejében végbemenő kis izommozdulatoknak az összessége”⁶⁶⁹. Tehát nem valami külön létező vagy esemény, hanem csak összefoglaló neve azoknak a mozdulatoknak, amelyeket az ember egy tapasztalt tárgynak

vagy képzetnek utóhatásaképpen véghezvisz vagy véghezvinni készül. Vagy még rövidebben: „A képzet nem egyéb, mint kezdődő taglejtés”⁶⁷⁰ – amennyiben, amikor egy tárgyat „felfogunk”, nem történik egyéb, mint hogy e tárgyat mozgólataink rendszerébe beolvasztjuk.

Anélkül, hogy e tétel alátámasztására szolgáló szakpszichológiai fejtegetéseit – az érzetről, szemléletről, az összehasonlításról és ráismerésről, a képzettársításról, a figyelemről stb. – végigkísérnénk, filozófiai-világnézeti szempontból leszűrt eredményét regisztráljuk. Ez pedig nem egyéb, mint annak kimondása, hogy „szemlélet vagy más akarati működés folytán bennünk keletkezett változás . . . tisztán physiológiai természetű”⁶⁷¹. Vagyis Posch nem csupán azoktól a metafizikai pszichológiáktól határolja el magát, amelyek egy szubsztanciális lelket vesznek fel, mint a lelkijelenségek megmagyarázó elvét, hanem elutasítja a pszichofizikai paralelizmus felfogást még abban a formájában is, amelyet Wundt képvisel, aki szerint „a paralelizmus elve pusztán kutatás-szabályozó segédelv akar lenni és nem metaphysikai princípium, mint a Spinozáé”⁶⁷². Nem fogad el olyan érvelést sem, hogy a lelki és testi jelenségek úgy viszonylanának egymáshoz, mint egy üres golyó convex és concáv formái, hogy ti. hacsak külső szemmel vizsgáljuk, merőben testi, fiziológiai jelenségeknek látszanak, ellenben pszichikaiak akkor, ha a belső tapasztalás szemüvegén keresztül nézzük. Posch véleménye szerint a paralelizmus nem egyéb, mint a gondolkodónak az a bizonytalansága, hogy érzi a materializmusnak és a spiritualizmusnak is az igazát, de nem képes dönteni és ezért hol erre, hol arra tekint: „a materialistával szemben adja a pszichológust (e szónak hagyományos értelmében), a tiszta spiritualistával szemben meg a természettudóst játssza”⁶⁷³. Ugyancsak visszautasítja azt a felfogást, amely szerint a pszichológia tárgya nem ugyan a lélek, de a lelki jelenségek.

Posch álláspontja abban foglalható össze, hogy „a psychicum és a physicum csak azért járnak együtt, mert minden psychicum eo ipso physikai természetű”⁶⁷⁴, illetve amikor valaki akár a köznapiság, akár a tudomány nyelvén lelki jelenségekről beszél, a használt ki-

fejezések egy régi kor beidegzett maradványai, azé a koré, amely az animizmust hozta létre és hagyományozta át késői időkre hol durvább, hol a legsubtilisebb spiritualista formákban. Posch szemében a fizikai és pszichikai sorok között a különbség csupán annyi, hogy „vannak szemmel látható és vannak félreismert mozgulataink: ez utóbbiak az ún. lelki jelenségek”⁶⁷⁵. Ezen az alapon nevezi el azután Posch a maga elméletét „apszichikus monizmusnak”⁶⁷⁶. Ennek kiinduló pontja az a belátás, amely ugyan megtűri, mint gyakorlati felosztási igényt, a pszichológiában általánosan elfogadott három lelki működést, a gondolkodást, érzelmet és akaratot, de nem mint három eredeti, egymásra visszavezethetetlen működési módot, „tehetséget”, „képességet” stb. – hiszen más felosztási módok is lehetségesek – de ragaszkodik ahhoz, hogy a „lelki” működést egységesnek kell felfogni, amire nemcsak Augustinus, Duns Scotus és mások is rámutattak már –, viszont az ő álláspontja az, hogy csak egyetlen egy „lelki” működést kell elfogadni, „a viselkedést, vagyis innervatiót”⁶⁷⁷.

Mielőtt azonban ennek a tannak főbb vonásait felmutatnánk, nem mulaszthatjuk el, hogy ne utaljunk arra: Posch könyve 1915-ben jelent meg, de mint Előszavában megírja: „munkámat még 1911. év szeptember havában fejeztem be, s az azóta a mai napig (az Előszó kelte: 1914. augusztus) eltelt időt tisztán a kinyomtatás anyagi feltételeinek előteremtésére kényszerültem fordítani”⁶⁷⁸. Mindezt nem azért említjük, hogy filozófiai életünk nyomorúságára ismételten ráirányítsuk a figyelmet és módot adjunk az olvasónak, hogy felmérje azokat a roppant erőfeszítéseket, amelyekre egy magyar gondolkodónak műve megalkotásán túlmenően is szüksége van – hanem azt a tényt akarjuk aláhúzni, hogy a Watson amerikai pszichológus által kezdeményezett rokonirányzat, a behaviorizmus nem előzménye Posch viselkedés-tanának. Watson műve: „Behavior” 1914-ben jelent meg, s így amennyire Watson aligha szerethetett tudomást Posch eszméiről (a magyar mű tartalmi kivonata „Umriss einer realistischen Psychologie” címen az Archiv für die ges. Psychologie-ben, tehát egy amerikai pszichológus számára hozzáférhetően csak 1923-ban jelent meg), ugyanúgy nem ismerhette

műve megírása idején Posch Watson elméletét, tehát legjobb esetben egyidejűségről lehet szó, ami nem ritka a tudományok történetében és a Posch-Watson eset is érdekes szociológiai kutatás tárgya lehet.

Posch maga őszintén beszámol azokról a nehézségekről, amelyekkel meg kellett küzdenie, hogy meghatározását – valamennyi lelki funkció közös jellemvonását a viselkedésben megjelölni – az előítéletekkel teli köztudat és tudományos féltés ellenében érvényre juttassa. Aránylag könnyű volt a dolga azokat a lelki állapotokat illetőleg, amelyeket a hagyományos pszichológia érzelmeknek és akarásnak nevez, minthogy ezeknél a „viselkedés” eléggé nyilvánvaló. »Legnehezebb volt – írja – az ún. gondolat-működést, az „értelmi processzusok” mindenféle formáját erre az egyszerű schemára visszavinni és egy külön, másra visszavihetetlen „gondolkodó működés”-ben való hitet aláásni”⁶⁷⁹. Míg ugyanis az érzelmek szubjektív természetűek, addig az értelmi működés a világ tényeinek megismerésére való, tehát kifelé irányuló tendenciája van. Nem elég azonban rámutatni, hogy nincsen semmiféle szubjektív állapot, amelynek ne volna – bármely csekély – kihatása a bennünket környező világra, hanem azt kell belátnunk, hogy a világmegismerő gondolkodás éppúgy beleolvad az egyéni viselkedésbe, mint ahogy a tárgyakra vonatkozó ismeret is bennünk, mint képzet jelenik meg. Az ismeret ugyanis „semmi egyéb, mint egy helyes, vagyis a tárgynak megfelelő képzet, tehát = a tárgyat helyesen képzelésnek ténye = a tárggyal szemben helyesen való viselkedés = egy olyan embernek a viselkedése, kit a tárgy sajátosságai felől meglepetések nem érhetnek”⁶⁸⁰. Vagyis a megismerő ember semmi egyebet nem tesz, mint átengedi magát a tárgy mindenoldalú ráhatásának. Ezzel azonban nem lesz különbség a gondolkodás és az érzelem között, minthogy ez utóbbi sem más, mint az ember viselkedése akként, amiként az érzelemforrásul szolgáló tárgy készíti. Mindkét eset nem is mond egyebet, mint hogy ismerésnek és érzelemnek is van tőlünk független tárgya.

Posch azonban még annál is továbbmegy: egyenlőségi jelet tesz a gondolat és érzelem közé, amikor azt állítja, hogy az „aktív gon-

dolzkodás”, amely a hagyományos pszichológiában külön mint akarat jelentkezik, nem más, mint belső izomműködés⁶⁸¹, és minthogy mindenféle akaró működés érzelmi természetű, ezzel a „hármasság” helyreáll és ezt az egységet a közös „érzelem” kategóriájába foglalhatjuk össze. Hogy Posch így tegyen, arra a közös jelleg felmutatásán kívül még azért is szüksége van, hogy az akaratos gondolkodást érzelemnek felfogva mondhassa: a munka folyamata is érzelmi processus, pontosabban, a munka nem más, mint szabályozott érzelmi folyamat. A társadalomban létrehozott minden munkateredmény „szabályozott érzelmi taglejtésekből létrehozott adatátalakítás”⁶⁸², és így a társadalom anyagi és szellemi értékeivel, összes intézményével együtt nem egyéb, mint szabályozott érzelmi mozdulatoknak az eredménye.

A „viselkedés” kifejezés jelentésének ilyen mértékű kiterjesztését akceptálni akkor is nehéz, ha Posch egész sor filozófiatörténeti idézetet sorakoztat fel felfogása alátámasztására, – arra, hogy a gondolkodás az érző állapot egyszerű folytatása; Condillac *penser c'est sentir-jét*, hogy a gondolkodás = akarat, Ribot „*commencement d'activité musculaire*”-ját hozza fel stb. – és különösen nehéz belátni, miért lehetne az ilyen szinte általánossá hiposztázált „viselkedés”-kategóriát az „izomösszehúzódással” azonosítani⁶⁸³. Hogy itt tekintélyes gondolatugrás rejlik, amely mégoly széleskörű érveléssel, példákkal és filozófiatörténeti adalékokkal sem hidalható át, azt hasonló terjedelmű ellenérvekkel, ellenpéldákkal és ellenkező értemű citátumokkal lehetne csak felmutatni, amikre a filozófiatörténet és a szakpszichológia bőséges lehetőséget nyújt, de amire e keretben nem vállalkozhatunk.

Viszont nem hallgathatjuk el, hogy rokonszenvesek Poschnak azok a szintén nem kevésbé gondolatugrásos végső következtetései, amelyeket elméletéből levon. Azt írja ugyanis, hogy az embernek a világban tanúsított magatartását kívülről a világ felől választott nézőpontból tekintve, az embert leginkább az jellemzi, hogy szüntelenül csinál, létrehoz valamit; „avagy a legtágabb értelemben véve a szót, munkás módjára viselkedik”⁶⁸⁴, vagyis Posch pszichológiája szempontjából „a munkás az egyetlen lehetséges ember”⁶⁸⁵ és

így a szocializmus, amely az ilyen emberrel számol és rá alapítja társadalmi koncepcióját, tudományosan alá van támasztva. S a befejező formula: „A világ, mint anyag, mint adathalmaz, s benne az ember, mint munkás – íme, ez a mi pszichológiánk végső eredménye! A Descartes–Spinoza-ék embere („a lélek”) egész életén végig folyton gondolkozott. A mi emberünk folyton valamilyen érzelmeknek hatása alatt áll, illetőleg valahogyan viselkedik, valamit csinál. Ez a két ember mégis kezét foghat egymással, mert mind a kettő voltaképpen ugyanazt cselekszi, csak más-más nyelven fejezi ki, amit tesznek. Descartes-ék embere az intellectualismus nyelvén beszélt, a mienk pedig a physiológia vagyis a realista psychológia nyelvén”⁶⁸⁶.

Eljutva a társadalmi pszichológia küszöbére, Posch tehát nem lépi azt át, hanem visszafordul az egyén, a singularis felé. S ezzel valóban – nem a szerénység gesztusának, hanem tényleges eredménynek kell tekintenünk Posch szavait, amelyek szerint, amikor célul tűzte ki, hogy a voluntarista pszichológia segítségével megkísérelje, „a megismerés, a gondolkodás folyamatainak természetéről mai nap elterjedt s tisztán spiritualista elméletet egy, a realista világnézethez szabott elmélettel” helyettesítse, erre vonatkozó próbálkozásai „a pusztá irányjelzésnek, vagyis néhány megkezdő lépésnek fokán túl nem jutottak”⁶⁸⁷.

Ezzel szemben átlépte ama küszöböt, a hasonlóképp leginkább pszichologistának nevezhető, tehát Posch-sal rokongondolkodó *Pályi Ede* (1865–1930), akinél azonban a szociális kérdés előtérbe kerülése – ellentétben Posch-sal, aki legfőbb alkotásait még a háború előtt befejezte – temperamentumkülönbségüktől eltekintve, a háború, forradalmak és ellenforradalom nagy és tragikus élményei döntően hatottak. Ehhez hozzá lehet venni foglalkozásbeli különbségüket is.

Pályi is tanulmányait – jogot és filozófiát – a budapesti egyetemen végezte és egy ideig a nagyváradi Kereskedelmi Akadémián tanárként működött, de a pedagógusi pályát már a századforduló előtt otthagya, Budapestre költözött és újságíró lett. Előbb a Magyarországi munkatársaként, majd vezércikk írójaként dolgozott,

1900-ban Bánffy Dezsővel, az akkortájt megbukott és ellenzékbe vonult választási erőszakosságairól hírhedt miniszterelnökkel megindította a Magyar Szó-t, majd a Budapesti Napló, legutóbb pedig az Est-lapok szerkesztője volt. A közíróssággal járó közéletiség nyomta rá bélyegét – ellentétben a magányba visszahúzódó, szobatudós Posch-sal – tudományos munkásságára is mind a tárgyakat, mind a megírás módját illetően. A háború előtt írt még elvont szakfilozófiai műveit, mint „Bölcsészet” (Budapest, 1904), „Metafizika” (Budapest, 1905), a „Szabad akaratról” (Budapest, 1911), felváltották a publicisztikai jellegű, közgazdasági, politikai, etikai elmefuttatások, mint a két németül írt és Németországban megjelentetett írása „Deutschland und Ungarn” (Leipzig, 1915) és „Das mitteleuropäische Weltreichbündnis, gesehen von einem Nichtdeutschen” (München, 1916) – melyekben Magyarországnak a háború után kialakulható helyzetének alternatíváiról medítál. Sokkal általánosabb kérdéseket vet fel az ugyancsak Münchenben, 1915-ben írt, de már magyar nyelven megjelentetett „időszerű államregénye”, „Az új ember erkölcstana” (Budapest, 1916), melynek kiindulópontja, hogy az akkor folyó háború az utolsó lesz, minthogy az „kényszeríteni fogja az emberiséget, hogy alapjaiban megváltozzék”⁶⁸⁸, amennyiben minden oldalról lehetetlenségekkel fogja magát szembentalálni. E lehetetlenségek erkölcsiek, politikaiak, államháztartásiak, közgazdaságiak, technikaiak és gúny helyett, amelyet e gondolatmenet a második világháború hamaros bekövetkezése kiválthatott, emlékezzünk arra, hogy az emberiség minden háborút utolsónak tekint és a következőket ilyen vagy olyan okokból lehetetlennek tartja. (Gondoljunk a jelenlegi atom-pattra, arra, hogy az atom- és hidrogénbombák korszakában az tartja vissza az emberiséget, hogy egész mivoltát, magát a földet megsemmisíthesse, ha háborúba keveredik; de vajon ez a belátás visszatartja-e tőle?) Ha nem is tekinthető munkája államregénynek – hacsak ezt a kifejezést az Utópia szinonimájaként nem használja, – formája – Szokratész és a Tanítvány közötti dialógus oldottabb, mint más filozófiai művei és ez a forma lehetővé teszi, hogy a legkülönbélebb témák között csapongjon képzelete. A magunk részéről természete-

sen úgy ezzel, mint a többi könyveivel (Magyarország a háború után, Budapest, 1917, Kommunista közmegegyezés, Budapest, 1919, Az eszményi állam törvénykönyve, Budapest, 1920 stb.) kapcsolatban is csupán a filozófiáját tárgyaljuk azzal a megjegyzéssel, hogy – bár a társadalomra vonatkozó elméletét a forradalom előtt is szembeállítja a marxizmussal és „történelmi idealizmusnak” nevezi⁶⁸⁹, az ellenforradalom idején írt munkájában (Az eszményi állam törvénykönyve) lényegesen kevesebb megértést tanúsít a marxizmus igazságaival szemben, mint korábban. De hogy a dühöngő fehérterror tetőfokán Marxról és az orosz forradalomról egyáltalán említést tesz és nem szitkozódik, mint az akkoriban dívott, hanem tárgyilagosan ismerteti azokat és tudományos érveket próbál velük szemben felsorakoztatni, a történetíró ítéleteiben mind e körülményeket nem hagyhatja figyelmen kívül.

Egyébként, ami Marxot illeti, ellenvetései szokványosak: elutasítja az értéktöbblet-elméletet, amennyiben az értéktöbblet kisajátítását a tőkésék részéről jogosnak ismeri el, nem csak azért, mert a tőkés is részt vesz az értékek létrehozatalában, és tőkéjét kockáztatja, hanem azért is, mert az „új tőkeszaporításnak” forrása, ez pedig az egész társadalom érdeke, fejlődésének alapja és ösztönzője. E gondolatmenetében odáig megy, hogy ha a munkások az általuk létrehozott teljes értéket megkapnák, – ami persze nem marxi elmélet, hanem a lassallei „teljes munkahozadék”-teória – akkor a szocializmusban: „nincs forrás, ahonnan tőkefejlesztésre valamit elvehetnének és így eleinte stagnálni, később elsorvadni fog – tőkeszaporodás hiányában – a szocializált gazdálkodás és a munkások életsorsa mindinkább lejjebb fog szállni”⁶⁹⁰ és végső konklúziója – miután részletesen taglalja a valódi és az álértéktöbbletet –, hogy „szerencsére itt is áll az, hogy Marxnak igaza van, csak ő nem látja, miképp. Itt is áll, hogy Marxnak igaza van, de ahogy ő mondja, úgy nincs igaza”⁶⁹¹. A másik – szintén szokványos – kifogása Marx ellen, hogy „Marx nem veszi tekintetbe az etikai szempontokat. Az ő történelmi materializmusa azt állítja, hogy az emberiség történeti változásainak csakis gazdasági okai vannak”⁶⁹². Mondanunk sem kell, hogy ez sem áll, hiszen a gazdasági determináns nem egyetlen,

csak végső és Marx a felépítmény visszahatását az alapra közismer-
ten tételezi. Hasonlóképp torzítja Pályi a marxi felfogást a termé-
szeti törvényszerűségnek a társadalomban való érvényesülése kér-
désében. „Marx történelmi materializmusa – írja Pályi – azt jelenti,
hogy minden, ami az emberrel történik, a gazdasági okozatiság ösz-
szefüggésében vaskövetkezetességgel, megmásíthatatlanul, termé-
szeti törvényszerűséggel történik. Ahogy a szabadjára engedett kő
a földre esik, olyan naturnotwendigkeittel folyik a gazdasági ok-
láncolatban az emberiség története. Az ember szabad akarata nem
befolyásolhatja a történendőket. Marx az okozatiság és a szabad
akarat metafizikai önellentmondását ekképp a gyakorlati életbe vi-
szi át, de metafizikai indokolás nélkül a gyakorlati életben egyolda-
lúlag igazat ad az okozatiságnak az akarat szabadsággal szem-
ben”⁶⁹³.

Pályi álláspontja aztán az, hogy két abszolút módon egymásnak
ellentmondó, egymást kizáró nézetünk van egy és ugyanazon do-
logról. Vagy az egyik igaz, vagy a másik, – mégis „mi mind a ket-
tőt feltételenül ilyennek tartjuk”⁶⁹⁴ – és a döntést majd a metafizi-
ka mondja ki. De mielőtt erre sort kerítenénk, mint irányt – Pályi
„is-is” alapállását, – jelezzük még Engelset illető megjegyzéseivel
is. A „Kommunista közmegegyezés” c. munkájában ezt írja: „En-
gels azt mondja, hogy a történelmi materializmus egyenrangú tudo-
mányos felfedezés a darwinizmussal. Több mint igaza van: nem-
csak egyenrangú, de *azonos* ezzel, a növényekre és állatokra nézve.
Ezeknek anyagi-gazdasági helyzete az irányadó minden történé-
sükben. Ellenben az emberek történeteiben a gazdasági helyzet csak
az egyik okozó, a másik a saját öntudat-rendszere: e kettőnek ere-
dője az, amivé az ember lesz, vagyis amivé az ember öntudata át-
és átfejlődik. Ezért módosítsuk Engelst így: a történelmi idealiz-
mus éppen olyan természeti törvény az embernél, mint amilyen ter-
mészeti törvény a történelmi materializmus a növénynél és állat-
nál.”⁶⁹⁵

Mindezeket csupán előrebozsátjuk. Ami filozófiáját illeti,
ugyanúgy a lélektanra alapozódik mint Posché, de különbözik tőle,
amennyiben Posch monizmusával szemben sajátos dualizmust fej-

leszt ki. Kiindulópontja, a lélek ugyanis élményekből kialakuló valami, – az élmény szerinte az egyetlen alaptény, melynek megléte nem szorul bizonyításra, „mert ha kétségbe vonnók, hogy élményeink vannak, ez már maga is élmény volna”⁶⁹⁶. Minden élmény kettős alakban jelenik meg: mint ismeret és mint érzés. Az élményt úgy fogjuk fel, hogy annak van valami oka és ezt benyomásnak nevezzük. Itt is latensen, de kikutathatólag, két mozzanat rejlik: a benyomás és okozatiság. Az elsővel kapcsolatban feltételezzük, hogy van egy rajtunk kívül levő világ, mely ránk a benyomást gyakorolja, a második pedig azt mondja ki, hogy a benyomásnak a folyománya az élmény. Az élmény tehát a kettősség eredménye, vagy ahogy Pályi kifejezi, – és ezt egész filozófiájának alaptételévé teszi – „a Nem-Én” külvilágának és az Én belvilágának az erőegyenközénye az élmény”⁶⁹⁷.

Az említett ismeretelem a külvilágnak, az érzéselem a belvilágnak felel meg, de élményeinkben a két elem nem mindig áll világosan előttünk, azonkívül egyszer az egyik, máskor a másik dominál. S végül az élmények egymástól nem izoláltak, hanem összebonyolódnak, egymásba átmennek, s így Pályi szavaival élve: minden élménynél egész sora az ismeret-molekuláknak és érzésmolekuláknak alakul ki, bár helyesebb lenne ismeret-atomokat és érzés-atomokat mondani. Ezek a molekulák azután változatos kombinációkban élményvegyületeket alkotnak. De bármilyen szövevényekkel találkozunk is, kielemezhető minden egyes élménynél a két elem, amelyek felbomlanak és a két elem mindegyike új kettős kombinációkban új egyes valamiket alkot. A folyamat tehát a kettősség, amelyből egység lesz, az egység kettéválk, és ismét új egységek alakulnak. Ezt a folyamatot nevezi azután Pályi „lelkünk dualizmusa rendszerének”⁶⁹⁸.

Ez a kettősség uralkodik mind lelkünk világában – beleértve a megismerést is, minthogy valamit csak akkor ismerünk fel, értünk meg, ha ellentétével állítjuk szembe (nagy–kicsi, jó–rossz, sötét–világos stb.), – mind pedig az egész világegyetemben (pozitív–negatív, anyag–erő, test–lélek, szubsztancia–attribútum stb.). Az élmény dualizmusának tagjai tovább kettőződnek: az ismeret igaz–

nem igazzá, az érzés kellemes–kellemetlenné osztódik. Ugyanakkor ezek az elemek számtalan változatban fordulnak elő és minden élmény alapján véve beláthatatlan mennyiségű élmény-molekula összetételéből áll elő. Egy korábbi munkájában, „Az új ember erkölcsstaná”-ban az alapdualizmust – objektíve a jelenséget, szubjektíve az élményt, ebben a mondatban fejezi ki: „van valami, ami történik”⁶⁹⁹, és a Tanítvány ellenvetésére, hogy ő (jelen esetben Szókratész) nem tesz különbséget tapasztalás és gondolkodás között, holott az előbbit érzékeinkkel, az utóbbit elménkkel végezzük, azaz válaszol, hogy a benyomások érzékszerveinken át az agysejtjeinkig hatolnak, amelyek – éppúgy, mint az érzékszervek, amelyek a maguk természete szerint a benyomásokat képekké alakítják át – az agysejtek szintén saját természetüknek megfelelően fogalmakat alkotnak. Kép és fogalom azonban csak sok agysejt összeműködése alapján alakulhat ki, amennyiben egyik agysejt megérzi a másik agysejt változását. „Ügy képzelem – írja, hogy elgondolását szemléltetően mutassa be –, mintha igen-igen sok tükör állana egymás mellett, mindenféle szög alatt és ami az egyik agysejttükörben végbemegy, azt meglátja a többi tükör is”⁷⁰⁰ Így válik tudatossá a benyomás. Ugyanakkor minden benyomás után egy közérzés is létrejön és ezt Pályi hangulatnak nevezi. A hangulatot úgy foghatjuk fel, mint lelkünk rendszerének megnyilatkozását, abban az irányban, hogy a lélekbe hatolt új benyomás beleillik-e lelkünk rendszerébe vagy sem. Minden benyomásnak megfelel egy hangulat és így minden elmeműködés „egyrészt képzet-fogalom alakulását, másrészt hangulat ébredését jelenti”⁷⁰¹. Lelkünk rendszere minden benyomás következményeit vagy befogadni vagy taszítani igyekszik. Ezt a folyamatot nevezi aztán Pályi akaratnak. Az élmény-molekulák, ismeret-, érzés- és akaratelemek, amelyek egymást egymásnak mintegy mérhetetlen sokszögű tükörben mutatják, nem egyéb, mint a tudat. Ebben a kettősség egyik oldalról a benyomás, a másik oldalról lelkünk rendszere, melyek erőparalelogramma-ként is ábrázolhatók: a két tényező egy eredőt létesít és előáll az „erőegyenközény sémája”⁷⁰².

Ebből levezethetők egyik oldalról az alapértékek, másik oldal-

ról a társadalmi alakzatok. A benyomás ugyanis, amennyiben harmonizál lelkünk rendszerével, akkor fogalmaink igazságával (igaz), esztétikai érzésünkkel (szép), erkölcsi felfogásunkkal (jó) illeszkedik össze. Amennyiben azonban ilyen harmónia nincs, a kielégületlenség érzése, a kínos visszatetszés hangulata olyan törekvést támaszt, hogy a harmónia ismét megteremtődjék, lelkünk rendszere helyreálljon, – ezt a törekvést akaratnyilvánulásnak nevezzük.

Ez az egyéni lélek példája a közléleknek, az államléleknek is. Államlélek a nemzeti szuverenitás, mely az állami főhatalomban testesül meg. Ennek ismeretelemeit és érzéselemeit szétválasztva kell gondolnunk, és azután egyesítenünk a közakarat megnyilvánulásában, az állami főhatalom gyakorlásában. „Az új ember erkölcstana”-ban Pályi a parlamentarizmus csődjéről beszél, mint-hogy a parlament nem reprezentálja a nemzetet, és a kormányt vezető egyének kezében túl nagy hatalom van. Ez összefügg azzal, hogy az államhatalom hadseregre támaszkodik, ami kizárja az alkotmányos életet. De a nemzet még a parlamentáris életből is ki van zárva két választás között és „pártkormányzat alakul ki a maga összes hibáival”⁷⁰³. De míg ebben a munkájában Pályi a tényleges helyzetet méri fel, – nagyrészt a magyarországi politikai viszonyok általánosításával, mondván, hogy „a nemzeti akarat mellőztetik, a hozzáértés háttérbe szoríttatik és kifejlődik a korrupció”⁷⁰⁴, és konkrét javaslatokat tesz e hiányosságok megszüntetésére, – addig „Az eszményi állam törvénykönyvé”-ben metafizikai-lélektani elveit igyekszik az államelméletben is érvényre juttatni és azt taglalja, hogy a demokrácia azt jelenti, hogy az államlélek molekulái minden állampolgár lelkében vannak elhelyezkedve. E molekulák tevődnek össze olyan szervekké, amelyek az államléleknek egységes megjelenést biztosítanak. Az egyéni lélekteóriája mintájára meg kell alkotnunk egy megismerő és egy megérző szervet és aztán e kettőnek összefoglalásából egy szervet, mely az államlélek akaratát képviselje. Itt tulajdonképpen alkalmazza – beleillesztve teóriájába – azokat a politikai reformjavaslatait, amelyeket „Az új ember erkölcstaná”-ban részletesen kifejtett. Az államlélek ismeretelemeit fogná össze szervezetileg a Szakértői

Ház – amelyet „Az új ember erkölcsstaná”-ban reálisabban még Szakértői Kamarának nevezett, amelyben különböző szakmák érdekképviselői szervei kapnának képviselőket –, az államlélek érzéselemeit pedig a Politikai Ház kapcsolná össze (korábban Politikai Kamara), amelyben a képviselők nem a nemzetet, hanem csupán saját kerületüket képviselnék, vagyis a nemzeti szuverenitást vissza kell venni az egyes képviselőktől és visszajuttatni a nemzethez”⁷⁰⁵. E két ház – mint komponensek – működésének eredője – az erőparalelogramma mintájára – a nemzeti akarat, „amelyet az államfő az egész közigazgatási és bíraskodási szervezet segélyével gyakorol”⁷⁰⁶ – vagyis elveti az állami főhatalom Montesquieu-féle és a polgári államban nagyrészt megvalósult hármas felosztását és az államfő és a közigazgatási és bíraskodási szervek csupán végrehajtó szervek, a nemzeti érzés és a nemzeti tudat a törvényhozás két házában jelenik meg és ezek összeműködése juttatja kifejezésre a nemzetakaratot. Mindezek az intézmények azonban időlegesek és azzal függnek össze, hogy az emberek nem tökéletesek, így külső szervek irányítására, ellenőrzésére stb. van szükség. Vagyis amíg az emberiség nem jut el a tökéletesség állapotába, a társadalmi egyesülés biztosítására kell az állam az ő törvényeivel, adott esetekben kényszereszközeivel, tehát az egyéni szabadság korlátozásával, holott az emberben él a korlátlan szabadság igénye, úgy hogy az egyéni cselekedetek maguktól úgy alakuljanak, hogy összhangot, az emberek harmonikus együttélésének lehetőségét megteremtsek.

Pályi – 1920-ban! – Leninre utal és szokása szerint részben igazat ad neki, részben nem. Elismeri, hogy Lenin és Marx szerint „az állam az uralkodó társadalmi elveknek hatalmi kényszereszköze”⁷⁰⁷, de nem ismeri el, hogy „ez csak a kapitalista társadalomra áll”⁷⁰⁸, mert – állítja – minden társadalomra áll, kivéve a tökéletes emberek társadalmát, és ezt nem várja a szocializálástól, mert az még nem alakítja át az embereket tökéletessé, azaz olyanokká, hogy mindenki mindenkiért éljen, vagyis „abszolút demokratává válják”⁷⁰⁹. Előbb kell az embereknek demokratizálódniuk,

tökéletesedniök – fejtegeti – és csak azután lehetséges a teljes szocializálás, az állam elhalása, „az emberek korlátlan szabadsága”⁷¹⁰.

Mondanunk sem kell, hogy ebben benne rejlik a történelmi materializmus teljes tagadása, amennyiben a sorrendet megfordítja: nem a lét határozza meg a tudatot, hanem a tudat a létet és a tudat átalakítását a nevelés által gondolva véli megteremteni a szabadság birodalmát. Ebből következik, hogy az erkölcsnek is elsődleges, a külvilágot átalakító szerepet tulajdonít. Kant mintájára megalkotja a maga kategorikus imperatívuszát, amely az egyénre nézve így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy bármikor találkozol is cselekedeted következményeivel, azok számodra a legtöbb jót tartalmazhassák”⁷¹¹. A jó, mint láttuk, a harmónia, amely az „erő-egyenközény” létesülését segíti elő és ez nem más, mint a tökéletesség; mivel pedig az ember az emberiség, az emberiség a világtörténelem láncszeme, ugyanaz az erkölcsi törvény érvényes az egyes és a világegyetem számára. A világ fejlődésének elve a tökéletesedés, ez tehát az universum erkölcsé is. Így a kategorikus imperatívusz, amelynek formális megfogalmazását fentebb idéztük, tartalmilag mind az ember, mind a világmindenség számára így hangzik: „Tökéletesedj!”⁷¹². Ez a tökéletesedés a fizikai létben a vonzódás, a pszichikaiban a szeretet útján történik, s így az erkölcsi parancs a formálisat a tartalmival összekapcsolva ekként formulázható: „Tökéletesedj a szeretet útján, hogy mennél több boldogságot szerezhess mindenkorra magadnak és véled a világnak”⁷¹³.

Mindez a „belvilág” területére tartozik. A „külvilágot” illetőleg mindenekelőtt a tér és idő kérdését kell tisztázni, ha abból indulunk ki, hogy a világ az a valami (Das Sein), ami történik (Das Werden). Kant az ebből adódó önellentmondásoktól úgy akarta az elmét megszabadítani, hogy a tér és idő nem tulajdonságai a világnak, hanem csak mi tapasztaljuk ebben a formában a világot. Pályi sorbavéve a világ és a tér, valamint a világ és az idő viszonyának lehetséges változatait, arra a kettős eredményre jut, hogy egyfelől „a tér be van töltve anyaggal”, viszont „anyag nincs”⁷¹⁴, „az idő be van töltve történésekkel”⁷¹⁵, viszont „az előzmények és a következmények nem egymás után, hanem egyidőben történnek”,

„ennélfogva minden a világon egyidőben történik, vagyis idő nincs”⁷¹⁶. Továbbá térben mozgás lehetetlen, mert ami a térnek valamely pontján van, az nem mozog, de időben sem lehetséges mozgás, mert a következmény nem késhet el az előzményei mögött. „Tehát mozgás nincs”. S mivel mozgásban nyilvánul meg az erő: „erő nincs”⁷¹⁷.

Ezek az önellentmondások azonban nem a világ felfogásának, tehát a filozófiának a lehetetlenségét rejtik magukban, hanem dualizmus, amellyel ezeket az összefüggéseket elménk felfogja és ez összefügg azzal az „ösdualizmussal, amely az Én és Nem-Én ket-tősségében fejeződik ki. Az élményben, tehát a belvilágban tapasztalt dualizmusnak megfelel a külvilág dualizmusa, illetve az élmény bifurkációjának a forrása, a valóság dualizmusa, „a külvilág és belvilág valóságos megléte”⁷¹⁸. Ezt tehát egységesnek fogjuk fel még akkor is, ha „az Ént fejlődéstanilag a Nem-Én-ből kifejlődöttnek véljük”⁷¹⁹, de az egész világ dualizmusának kérdését „a tudomány mai álláspontja” azzal válaszolja meg, hogy „az egész világ két elemből van összetéve”⁷²⁰, mégpedig ha végigmegyünk a fizika, kémia, biológia, fiziológia területein, az ezekben található dualizmusok végső eredménye, hogy „mindezen alakulatok végelemzésben a pozitív és negatív villamos quantumok dualizmusából vannak felépítve”⁷²¹. E párok lépcsőzetességének tetőpontján jelenlegi ismereteink szerint az elmejelenségek, vagyis „az élmények legfelsőbb fejlődési fokozatai a világtörténeteknek, tehát folytatásaik azoknak”⁷²².

Ezzel azonban a fejlődés nem fejeződik be, sejtelveink vannak nemcsak a tudatról, hanem a tudat felettiről és tudat alattiról és élményeink fentebb már említett három irányúságát (mely három irányúság egyébként a térben – dimenziók – és időben – múlt-jelen-jövő – is megállapítható) vagyis ismeret-érzés-akarat-paralelogrammját a tudatalattira is ki lehet terjeszteni. Egy további kiterjesztés, hogy a tér és az idő mindenirányú, és csupán a mi elménk nem képes többet, mint három irányt észlelni. Ilymódon tételezhetünk tehát egy mindenirányú világot, amelyet Pályi Kantra utalva Ding an sich-nek nevez és ezt saját rendszerének megfele-

lőbben „metafizikai világnak”⁷²³ fogja fel és végső konklúziója az, hogy „a mi fizikai (tapasztalati) világunk egy érzékszerveink által mennyiségileg kiszakított és minőségileg átalakított része a metafizikai valóságnak”⁷²⁴.

Ez a tétel azután lehetőséget ad számára, hogy a kül- és belvilág kettősségét necsak gondolatilag, hanem realiter is megszüntesse. A külvilágot jelentő élmények, a tapasztalatok képzeteket adnak, ezek összetevődéséből fogalomélmények alakulnak ki, a fogalmak pedig eszmeélményekké fejlődnek. Képzet, fogalom, eszme valódiságot tartalmazhatnak, tartalmuk ugyanis megfelel a külvilág adatainak, „ha a fogalom a képzetekből, az eszme az ilyen fogalmakból hibák nélkül és hiánytalanul fejlődött ki”⁷²⁵. Folytatódik az összetevődés az egymást észlelő, megismerő, együttérző és akaró egyének között. Ez összetevődésekből is képzetek (a társadalom), fogalmak (az állam) és az eszmék (az emberiség közösségének az eszméje) fejlődnek ki. Ezen az alapon mondja ki azután Pályi, hogy „a közlélek ilyen értelemben realitással bír”⁷²⁶.

Bármily tetszetős is ez a gondolatmenet, nem nehéz megállapítani, hogy az egész inkább szellemes elmeépítmény, mint tudományosan bizonyított tételek rendszere. Az egész ugyanis olyan előfeltevéseken alapszik, amelyek önkényesek és tisztázatlanok: az ugrópont ott van, amikor a vázolt fejlődésmenetnek a realitásokhoz kötődését, tehát az igazságot attól teszi függővé, hogy „hibák nélkül és hiánytalanul” ábrázoljuk, követjük-e gondolatilag a fejlődésmenetét. Ez pedig nem lenne egyéb, mint egy visszájára fordított visszatükrözési elmélet, és pedig azzal a dogmatikus hiedelemmel, hogy a valóság úgy viselkedik, mint a gondolkodó ész, azaz a valóság törvényszerűségei megfelelnek a logika törvényeinek. Az a megállapítás ugyanis, hogy a metafizikai világnak a fizikai világ – benne az ember, a megismerő Én – „egy kiszakított folytatásos darabja”, márpedig ha „megismertem az Én törvényeit, ebből következtethetek a Nem-Én, sőt az egész metafizikai világ törvényeire, csak látszólag indul ki a tapasztalatból és jut el az általánosító végső elvekig, ténylegesen fordítva áll a dolog: ami eredményként mutatkozik, az előfeltevés.

S ha ehhez hozzávesszük azt az utópiába torkolló, profetikus magatartást, amely Pályi műveit jellemzi, akkor igazat kell adnunk az Akadémia álláspontjának, amely Pályi „Az új ember erkölcs-tana” c. könyvével kapcsolatos polémia során fogalmazódott meg: Eszerint „a mű valóban utópia. Utópiák pedig általában többé-kevésbé álmok, melyek lehetnek szépek, megvalósításra kíváncsiak, a bennük kifejezett ideálok miatt értékesek, de többnyire igen szubjektívek, egyéniek, nem tartoznak sem a tudomány, sem a költészet körébe”⁷²⁷.

Az eddig tárgyalt filozófusoknál, amennyiben közülük volt a pozitivizmushoz, ennek az irányzatnak a megalapítói, Comte, Spencer stb. vagy pedig a második pozitivisták iskola, ismertebb nevén az empiriokriticizmus hatását konstatálhattuk. Most olyasvalakiről kell beszámolnunk, akinél ugyan vannak utalások ez utóbbi egyik vezető gondolkodójára, Richard Avenariusra, őrá támaszkodva igyekezvén ismeretelméletében pontos megkülönböztetést tenni a pszichologista felfogás és a „tisztá tapasztalat”-filozófia között⁷²⁸ – lényegében azonban a neopozitivisták iskola különböző árnyalatai jelentkeznek bölcseletében.

Zalai Béláról (1882–1915) van szó, aki egyetemi tanulmányait a kolozsvári, párizsi és budapesti egyetemen végezte, majd középiskolai tanárként működött. Az első világháború kitörésekor bevonult katonának, az orosz fronton hadifogságba került és ott halt meg az omszki táborban. Már közvetlenül doktori diplomája megszerzése után (1906-ban) az Akadémia folyóiratában, az *Athenaeumban* egy négy folytatásból álló terjedelmesebb tanulmánnyal kezdte meg publikációinak sorát („A közvetlen tapasztalás összefüggésrendszere”, *Athenaeum*, 1906. XV. kötet, 3. és 4. sz. és 1907. XVI. évf. 1. és 2. sz.) és utána is bevonulásáig különböző folyóiratokban és évkönyvekben jelentkezett írásaival.

Alkotó munkásságának néhány rövid esztendeje azonban csak arra volt elég, hogy a filozófiai körök figyelme reá terelődjék és nagy várakozással tekintsenek jövője elé. Így pályája szinte a kezdetnél félbeszakadt s irodalmi hagyatékából csupán egy nagyarányú rendszer halvány körvonalai bontakoznak ki és fejlődése irányára

a megnyilatkozó tendenciákból és kezdeményekből immár csak következtetni lehet. De nemcsak fennmaradt tanulmányainak színvonal, hanem az a tény is érdemessé teszi, hogy a magyar filozófiatörténet megemlékezzék róla, hogy szinte egyetlen volt a maga idejében, aki az akkoriban kibontakozó és csak később – úgyszólván napjainkban – a polgári filozófia uralkodó irányzatává növekedett neopozitivisták áramlatba bekapcsolódott.

Rövid pályafutása is alkalmas azonban arra, hogy két korszakot különböztessünk meg benne. Az elsőt a fentemlített tanulmány-sorozat reprezentálja és ebben még a pszichológiai beállítottságú ismeretelmélet problémáival birkózik és főleg Wundt, James és Meinong meghatározta témakörben, tőlük tanulva, de velük folytonosan vitatkozva mozog, hogy már itt elkezdődjék a második korszak előremutató törekvése, a Bolzanóból és Brentanóból kiinduló, részben Husserl fenomenológiája, részben a logikai pozitivizmus, analitikus filozófia, logisztika stb. neveken szereplő ismeretelméletek meghódítására és ezek túlhaladására, amennyiben – mestereivel ellentétben – a rendszerezésben látja a filozófia főfeladatát. (Lásd: Etikai rendszerezés, Alexander-Emlékkönyv, Bpest, 1910, A filozófiai rendszerezés problémája, A Szellem, Bpest, 1911. I. évf. 2. sz.).

De az első korszak főműve, A közvetlen tapasztalás összefüggés-rendszere is oly sok új mozzanatot mutat fel, hogy ezekre alkotott fogalmainak magyarázata nélkül nehezen lenne gondolatmenete megérthető. Így mindjárt az első fejezet sajátos értelmezést ad a matematikában, fizikában és biológiában honos, de az ismeretelméletbe általa bevezetett „transzformáció” fogalmának. Hogy közelebbről megvilágítsa, mire gondol, párhuzamba, helyesebben, szembeállítja Wundt asszimiláció-, illetve komplikáció-fogalmával. Előbbi a szimultán asszociációnak az a fajtája, amely egynemű lelki képletek elemeit köti össze, utóbbi a nem egynemű képletek elemeinek összekötése. Viszont a Zalai-féle transzformáció különemű, összeegyeztethetetlen tagok nem érzékelhető összefüggése (pl. érzet és képzet), vagyis a transzformációban izolált elemekről van szó, de „a relációk határozottak, értelmiek”⁷²⁹.

A különbséget Zalai úgy magyarázza, hogy szimultán asszociáció pl. egy újrafelismerési folyamat; a tegnap látott kép a ma látottba beleolvad, annak a részleteit részben elmosza, részben hangsúlyozza. Transzformáció pedig akkor van, ha a most látott képet valamilyen megelőző tudattartalom miatt másnak látom, mint amilyennek azt a képet más tudattartalom után látnám. Eltekintve attól, hogy ez utóbbi az előbbihez képest mindig legalább eggyel – az asszociált elem-csoporttal – több elemet tartalmaz, a transzformációt az is jellemzi, hogy benne a jelen a centrális állapot, melyben vannak reprodukálhatatlan és reprodukálható elemek, ezek közül az utóbbiak a formális, az előbbieket az amorf alakok. Ezek összefüggései más-más eredményeket mutatnak, amelyekre nem térünk ki, minthogy ezeket az eredményeket – mint maga is említi, de nem végzi el – laboratóriumi kísérletekkel kellene igazolni, holott ő „pszichikai tünetmények inprospektív ismerete alapján” állította fel tételét.⁷³⁰

Másik nevezetes disztinkciója az én és a tudat közötti különbségtevés. Pszichikainak ugyanis azokat a tárgyakat tekinti, amelyek mint egy én tapasztalata jelentkeznek. Az én tehát a tárgyak előfeltétele, de ez az ének és a tárgyak létezésének jogosulatlan kettéválasztása. Az én a belső észrevevéssel szerzett empirikus ismeretben tulajdonképpen nem egyéb mint annak centrális jellege, amit azzal bizonyít, hogy ha az énből a centralitást elvesszük, „ami marad, az nem én, az egyáltalán semmi”⁷³¹. Az ének lényeges része a centralitás, az „alkotó momentum” pszichológiai kategória, ezzel szemben a tudat ismeretelméleti fogalom, amellyel szembeállíthatom ugyan az ellentétét, a Ding an sich-et vagy a tapasztalatfeletti metafizikai kategóriát, de ez csak a tudat mibenléte megértését segíti elő, mert egyébként a tudat olyasvalami, amiben minden – megismerésünk tárgya – benne van és a hírhedt „önmagukból kilépésnek” nincsen értelme: „Itt nem akarunk önmagunkból kilépni, itt be akarunk lépni önmagunkba, de nincs honnan, mindig a tudatban vagyunk”⁷³².

A tudat így nem egyéb mint határfogalom, még pedig nem a matematikai limeshez hasonló kvantitás: egy kvalitáshoz közele-

dik, de azt soha nem érheti el, minthogy a meghatározandó kvalitás a meghatározóban benne van. A tudat fokozatairól sem lehet beszélni – nincs „féltudatos” –, a tudatos és nemtudatos ellentéte a közvetlen és a közvetett ellentétében jelentkezik. A közvetlen forrása a belső észrevezés és a probléma az, vajon a belső észrevezés a lelki folyamattal egyidőben (Meinong) vagy pedig csak annak lefolyta után, post mortem (James) hozzáférhető-e. Zalai véleménye az, hogy pszichológiailag csak utána, de ismeretelméletileg egyidejűleg is adott a közvetlen kvalitás számára, azzal a kiegészítéssel, hogy a belső észrevezés direkt megismeréséhez két egyidejű belső észrevezési folyamat szükséges.

Ezzel Zalai bekapcsolta az időtényezőt is, ami azután alapul szolgál számára ahhoz, hogy tételezhesse a közvetlen tapasztalás folytonosságát, amely nem ellentmondás a „szakadáshoz” képest, minthogy a folytonosság annyit jelent, hogy az: változás. A lelki történés nem képzelhető az anyag analógiája szerint, amelyben megkülönböztethető a nyugalom és a mozgás, mert a lelki történés egészében történés, vagyis folyamatos változás, amelyben tehát nem az megy végbe, hogy a folyamat egyes részei állandóak és más részei változnak, hanem mindig összfolyamatról, az egésztől van szó. (Zalai illusztrációul azt a példát hozza fel, hogy ebben az ítéletben: Columbus fedezte fel Amerikát, nincsenek megismerési tárgy-részek, mint Columbus, felfedezés, Amerika, hanem csak egy tárgy van, az összgondolat, hogy ti. „Columbus-fedezte-fel-Amerikát”)⁷³³.

Ez az összfolyamat azonban különböző elemekből áll, a centrumból, amorf elemekből és formális elemekből, ahogyan ezt a transzformációval kapcsolatban kifejtette. A folytonos változás tanában ezt felhasználva azt találja, hogy a változásnál a centrumnak van döntő jelentősége – ennek változásával változik a tárgy is. Ami tehát a közvetlen tapasztalás részleges diszkontinuitásait illeti, a belső észrevezés ismeri ugyan az összfolyamat részleges szakadását, azaz a centrumszakadást tárgyszakadás nélkül és viszont, de ezekben az esetekben is vagy a centrum vagy a tárgy folytonos marad, azaz „a részleges szakadásnál a szakadásos rész a folytonos résszel

folytonos összefüggésben van”⁷³⁴, vagyis a részleges szakadás következtében, bárhol jelentkezik is az össz folyamatban, az egésznek a folytonossága nem szakad meg.

A tudatállapot sajátossága tehát az egység, amelynek az érzése sok alakban szerepel a pszichológiában, – leghatározottabban úgy, hogy a lelki elemek a folyamatnak „nem részei, hanem momentumai”⁷³⁵, leghatározatlanabbul pedig akként, hogy a tudatban egyszerre csak egy elem van jelen. Zalai itt ismételten élesen visszatartja azt az analógiát, amely e folyamatot a mechanika felfogásával akarja magyarázni, hogy ti. „minden időpillanatban egy pontot foglal el a mozgó anyagi pont”⁷³⁶. A lélektanban ezzel az elképzeléssel semmire se megyünk: az össz folyamatban együtt szerepelnek a lelki elemek, mint érzet, képzet, érzelem, indulat, akarat, stb., de ez a folyamat nincs meghatározott kombinációkhoz kötve, egyszer ez, másszor az válik dominánssá; továbbá két-három ilyen elemcsoport is uralkodóvá válhatik a folyamatban a többi elemek háttérbe szorításával. Egyet azonban Zalai aláhúz: „a belső észrevévs tudattalant nem ismer, ez a direkt történésnek nem része”⁷³⁷. Ha aztán a leírásnál az össz folyamat úgy tűnik mint egy részekből összetett egész, ez nem hasonlítható össze a kémiai vegyület természetével, mert ezzel ellentétben a részek az összeolvadással nem veszítik el eredeti formájukat, sajátosságaikat; mindössze annyi történik, hogy egyik forma a másik formához alkalmazkodik (applicatio, superpositio stb.).

A vezető szempont, hogy a lelki történés közvetlen, direkt lefo-lyásában való szemléletében elemzés során, illetve után vissza kell állítani az össz folyamat totalitását, a lelki elemek, a lelki „képletek” helyett az egészet kell tekinteni. Ez az eljárás ellentétes minden olyan tudománnyal, amely absztrakciókkal operál. (Zalai két ilyen par excellence tudományt ismer: a „tisztá logikát” és a matematikát). Ez azonban nem jelenti azt, mintha a lélektan teljesen kikapcsolhatna minden absztrakciót. De a szokványos absztrakció-elméletektől Zalai felfogását abban különbözteti meg, hogy szerint-e az absztrakció különválasztja az össz folyamat másik részétől a tárgyat, ez azonban mint analízisproduktum nem fogalom, „nem a

különválasztott tárgy absztrakt fogalma”⁷³⁸. Az analízisproduktum összefüggésének észrevétele szemlélet, – viszont az összefolyamat másik részétől különválasztott tárgynak az összefüggése értelmi kategória. Az értelmi kategória mint „az összefolyamat fokozatos analízisproduktumainak szintetikus egységén épülő változatlan mértekegység”⁷³⁹ teszi aztán lehetővé, hogy gondolkodásunk, megismerésünk ne sülyedjen el a teljes relativizmusban.

A megismerés relativizmusának a megszüntetésére való törekvés jellemzi Zalai másik tanulmányát is, „A filozófiai rendszerezés problémája”-t. Kiindulópontja az, hogy „a logikainak az ismeretelméletbe való belejátszása nem történeti és nem esetleges”⁷⁴⁰ – a logikailag helyes gondolat e gondolat tárgyát ugyanis adekvátan megismerheti, a formális logikának a logikailag helyes gondolat külső formáival űzött „játéka” e tételnek egyáltalán nem cáfolata. De nem önkényesen konstruáló eljárás az sem, hogy az ismeretkritika – akárcsak a metafizika – axiómákat vesz igénybe. A hiba ott van, hogy a két terület azonos axiómával dolgozik; holott „a konstruáló gondolat axiómája a létezés; a valóságot analizáló gondolt axiómája az érvényesség; az egyik tételezési, a másik funkcionális axióma”⁷⁴¹. Az ismeretelméleti magatartás ugyanis nem utal a létezőre, tehát nem is felelhet arra, hogy az, amire a megismerés irányul, „milyen rangot foglal el más létezőkkel szemben”.

Két rendszer van tehát, az egyik a metafizikai, a másik az ismeretelméleti, – a kettő közötti gyökeres különbség lehetetlenné teszi elemeik kölcsönös megfeleltetését. Az előbbi tárgyi rendszer, amennyiben a valóság tárgygyá – nem pedig fogalommal – lesz és ez a tárgy különböző létezési formákat vesz fel. Lehet egyszerű létező, önmagában létező, szükségképpen létező, accidentaliter létező, – mindezeket csak absztrakt szavakkal lehet leírni s végül a tárgy élménnyé válhat, amelynek összessége konkrét – szemléleti – képként jelenik meg. Mindezek végső formulázása ezt a tételt adja: „csak a létező létezik”⁷⁴².

Ezzel a metafizikai rendszerrel szemben áll az ismeretelméleti rendszer, amelynek keretei közt nem vetődhetik fel a kérdés, hogy „az ismert, vagy az ismerő vagy akár az ismeret létező-e, addig,

amíg az ismeret elméleti akar maradni”⁷⁴³. A megismerésnek vannak előfeltételei – ezek felé Zalai kétféle módon közelít, pszichológiai és fenomenológiai módszerrel. Mindkét esetben az előfeltételek első intrádára posztulátumok. A pszichológia posztulátuma így hangzik: „minden, ami ismert, az egyéni tudat tartalma, így mindent az átélő és átélt viszonyában kell megoldani”⁷⁴⁴. A fenomenológia posztulátuma pedig az lenne, hogy az élményt meg kell fosztani attól a jellegétől, amivel több akar lenni mint élmény, vagyis „az élménynek a benne tényleg meglevő transzcendáló karakter ellenére meg kell szereznie az élmény immanenciáját”⁷⁴⁵.

Zalai azonban felveti a kérdést, vajon ezek a posztulátumok valójában nem azok az axiómák-e, amelyekről fentebb említést tettünk. A felelete így hangzik: a kettő között csak metodikai különbség van; minden létezőnek léteznie kell – ez a posztulátum formája; minden létező létezik – ez az axiómáé és mindkettőnek az a funkciója, hogy a rendszeralkotást lehetővé tegye. A lehetőséget erre a posztulátum adja, a megvalósuló rendszert pedig az axióma tartja össze. A rendszer felépítése bizonyos hierarchikus képet mutat – amely az anyagszerűség vonalán a tiszta forma felé haladva Arisztotelészre utal –, de Zalai anélkül, hogy kifejezetten Arisztotelészt említené, elutasítja azt a gondolatot, amely a tiszta formának transzcendenciát tulajdonít és azt állítja, hogy „isten vagy a legfőbb jó vagy bármely más megállapított legfőbb létező az anyagszerűség momentumát éppúgy magában hordja, mint pl. Thalesz őselve”⁷⁴⁶.

A megismerésben három szakaszt különböztet meg: érzéki észrevevést, fogalmi gondolkodást és az intuíciót, ez utóbbit azzal a megszorítással, hogy a fogalmi gondolkodás után az intuíció felé való haladásról van csak szó, ez a haladás pedig konkrét és így az intuíciója nem azonosítható sem a bergsoni, sem más intuíciókkal, mert ezek már a metafizikába vezetnek. Zalai sem huny szemet az előtt, hogy az emberben kiolthatatlan szomjúság van a létező fölötti iránt, de ez nem akadályozza annak, hogy ennek létét tagadja, minthogy „más materiából vagyunk faragva mi és az abszolútum”⁷⁴⁷. Ezzel azonban az ember még nem lesz relatív; az abszolútum felé vezető út megvan és az ezen való haladás maga az élet.

Viszont „az úton járni nem elég: el kell érnünk. És mivel nem érkezhetünk meg, mímeljük a megérkezést”⁷⁴⁸.

Ez a mímelés („mimézis”) a művészet, amelyben – az alkotásban s ebben azzal az „isteni momentummal”, hogy mímeljük a teljességet – tulajdonképpen megfordulunk az úton: mivel nem juthatunk az abszolútumhoz, azt mutatjuk a művészeti alkotásban, hogy onnan jövünk. „Nem lesz a birtokunk, de volt birtokunk. Nem ruházhatjuk a valóság köntösébe, hát tudjuk, hogy benne volt és mi vetjük le róla, ami hiányzik; miénk; elértük; s elhagytuk, mivel nem tudtuk elérni”⁷⁴⁹.

Hasonlóképpen mímelünk a filozófiában is: „a filozófiai tett az elérés, a birtoklás mimusa, mint az alak mimusa a művészi tett”⁷⁵⁰. A filozófia az abszolútra rendezkedik be s így lesz élete teljes és önmagának elég. De persze, ezzel az abszolútummal mit sem tud kezdeni: tulajdonságait nem állapíthatja meg, prédikátumokkal nem definiálhatja. S így, ha nem akar valamiféle negatív teológiába kerülni, meg kell elégednie a reális világgal.

Ez a zsákutcából való visszatérés, előlről kezdés a tárgy „Etikai rendszerezés” c. tanulmányának, melyben most már nem az abszolútum felé haladás mozzanatainak látja a tapasztalatok szerzését, melyek zsúfoltsága, egymásra torlódása, holt teherként való lerakódásai céltalannak, értelmetlennek bizonyulnak; ez a kusza, felhalmozott anyag nem egy előrevivő út építőkövei. Az ember azonban nem nyugszik: s szellemi élete szétszórt, kallódó darabjait, az eredetileg függetlenül egymás mellett heverő tapasztalatokat rendbe szedi, egy centrum köré csoportosítja. Az ember nem tud nem konstruálni – állítja Zalai – akármilyen szűkkörű is a világa, abban a körben egy rendszer tagja minden tapasztalata. S miután vizsgálódásai eredményeként azt látja, hogy a rendszerezésnek ez a szükséglete nem ismereti, nem akarati, nem érzelmi, hanem az embernek lényege, mivel még ahhoz is, hogy legprimitívebb cselekedeteit végrehajthassa, egész világa birtokában kell tudnia magát, reális világegységet kell alkotnia, kimondja: „Az ember első kultúrtenye nem az eszköz készítése, nem a tagolt beszéd megalkotása, hanem a rendszerezés”⁷⁵¹.

Ez a gondolat végigvezethető az emberiség egész történetén, kezdve az ősemberen, aki primitív életviszonyai adalékaiból egész transzcendens világot alkot maga köré, amelynek „adekvát mértéke egyedül önmaga”⁷⁵²; folytatva azzal a korszakkal, amelyben a tisztán kognitív, érzelmi és akarati típusok még nem különültek el és „mindezek szintetikus egységben hozzák létre a realitást tételező aktust”⁷⁵³. A modern, kulturált élet aztán az egyes önálló rendszerek transzcendens voltát fokozza, hogy később ezek a rendszerek egymás ellen forduljanak és kiélezetten szembekerüljön egymással a racionális tudomány és „a transzcendens pozíciók jogosultságát állító metafizika”⁷⁵⁴.

Más – az egészet igénylő – rendszerek is kialakulnak, így a megismerő, az etikai, a művészi rendszerek – és Zalai tanulmányában azt tekinti feladatának, hogy az etikai rendszerezés önállóságát, ugyanakkor az egészet felölelő mivoltát kimutassa. Az etikának arra az alapkérdésére, hogy *vannak-e* etikai értékek, vagy *kell* lenniök, a válasza az, hogy „az etikai értékek valósága nem egzisztenciális, nem is posztulált, hanem funkcionális”⁷⁵⁵, amit úgy ért, hogy bár az etikai értékek világa sajátos szféra, rendszerezésük áttöri ezt a szférát és csupán az egészben való funkciójukban válik világossá.

A tudományos rendszerezés feladata aztán annak megállapítása, hogy „az egyik rendszerezésnek a másikba való transzponálása hogyan lehetséges”⁷⁵⁶. Ilyen transzponálás történik például abban az esetben, amikor az etika tényeit pszichológiai módszerekkel írjuk le, vagy pedig amikor a logikai vagy metafizikai rendszerezések terén az etikai determinizmus vagy a szabadságprobléma merül fel. A transzponálás azért lehetséges, mert az alapterv azonos és ebből folyik a különböző rendszerek viszonylagos önállósága; ugyanakkor e rendszerek mint az egész alapterv elemei egyensúlyban vannak, harmonizálnak egymással. Ez az egyensúlyi helyzet is relatív és időleges, mert az alapterv fejlődik és e fejlődéstől függ, hogyan alakul az elemeknek a rendszerben való funkciója.

Ebből olvassa ki aztán Zalai „az elemek tartalmi és a rendszer formai léte között fennálló kölcsönös áthatásnak”⁷⁵⁷ általános problémáját, melynek megoldására kettős eljárást tételez: „Első, ke-

véssé pontos megközelítést kapok akkor, ha a belépő új elemeket és az elvesző régiakat megismerem; a második, nehezebb és értéke-
sebb munka az elemek funkciójának meghatározása”⁷⁵⁸. Mindez
azonban még nem ad eredményt, minthogy ez még csak „kívülről”
nézés, amennyiben a tudományos elmélet eszközei, a fogalmak és
definíciók csupán „külső álarcukat” képesek fellebbenteni; a teljes
megvilágításhoz elengedhetetlen a metafizikai intuíció, „az egész
élő fejlődés belső folyamatának az átélése”⁷⁵⁹, ami minden rend-
szerezéshez szükséges; az etikai rendszerezésre alkalmazva pedig
úgy konkretizálódik, hogy „egy kor erkölcsi értékelésének lényeges
megismerését csakis e kor egész kultúrájának intuitív megismerésé-
ből meríthetjük”⁷⁶⁰.

Mindez – a módszer tisztázása – lényegében csak program, cél-
kitűzés. S ha az egész megvalósítását már megakadályozta a had-
bavonulás, majd hadifogság és halál, – a realizálásra való első kí-
sérletet – kiélezve egy alapvető problémára – megkapjuk utolsó
számottevő művében: „A realitásfogalom typusairól” (Bpest, 1911),
mely egyben továbbfejlesztése, általánosítása az etikai rendszere-
zésben felvetett kérdéseknek.

Kiindulópontja a valóságnak az a „kétdimenzióssága”, amely
a logikai rendszer és a metafizikai rendszer különbözőségéből adó-
dik. Első pillanatra talán nehezen fogadható el, hogy a logikai
rendszer realitás-fogalma is felvetődik. Zalai erre azzal válaszol,
hogy a fizikai ismeretek tapasztalatokra vezethetők vissza, ám a
legegyszerűbb tapasztalatok is logikai princípiumok – identitás, el-
lentmondás elve – megtestesülésének tekinthetők, még akkor is,
ha a logikai jelleg újra alárendelődik a tapasztalat fogalmának,
mint Machnál, vagy hogy a logikai jelleget a tapasztalatból szár-
maztatják, mint Avenarius, minthogy – állítja Zalai – „a logikai
elv funkciója teljesen független a genezisétől”⁷⁶¹.

A másik, előzetes tisztáznivaló, hogy a metafizikai rendszernek
megvan az a törekvése, hogy önmagát abszolút létezésnek tekintve
a fizikai realitások valódiságát lefokozza, az abszolút létezéssel
szemben alacsonyabb nívóra, árnyéklétre, süllyessze, amivel a maga

szubsztancia-létével szemben az egyest akcideniciává deklarálja. Ez a lefokozás azonban csak látszólagos, illetve átmeneti, hiszen az egyes *résztesz* a valóság legfelső létezésformájában és pedig mint az említett logikai elem és ezzel – a Platónra utaló – participáció olyan relációt konstituál, amelynek révén a lététől megfosztott újból létezéshez jut.

Ezzel Zalai egy fordított hegeli rendszerhez jut, amennyiben Hegelnél a logikai vált legfelső fokán metafizikaivá. Zalainál „a függetlenül tételezett és metodikai szempontból eltolt abszolút elem válik logikaivá”⁷⁶². Zalainál azonban a metafizikai és logikai rendszer között olyan tag is van, amely a kétfajta valóság között állva azok tulajdonságait iparkodik egyesíteni s ezzel egy harmadik valóságfajta is adva van, amelyet Zalai – nem éppen találóan – „kevert” rendszernek nevez⁷⁶³, és a nem tudományos, mindennapi tapasztalat ez utóbbi mérhetetlen sokaságát produkálja.

Ezzel felmerül a kérdés: lehetséges-e az ilyen közvetlen tapasztalatban önállóan fellépő elem? Válasza az, hogy még ha sikerülne is minden asszociációtól logikai tartalmában izolálni, akkor sem lenne az elem önálló, minthogy a közvetlen tapasztalat – mint Brentano tanítja – intencionális élményekből áll, ugyanaz a tapasztalat ezért más és más értelmet nyer, ha az intenció más-más konstellációba juttatja. Vagyis a közvetlen tapasztalásban minden elem csak mint összefüggő léphet fel.

A kérdés mármost az, vajon kijuthatunk-e a közvetlen tapasztalás köréből; azaz ha valamely élmény transzcendálja önmagát, az nem újabb tapasztalás lesz-e? Zalai arra hivatkozik, hogy a legobjektívebb fizikai tény is éppúgy lehet a tapasztalat tárgya, mint a legsubjektívebb élmény, – valamennyi tapasztalat által lesz tudatossá, ez azonban csak pszichológiai nézőpont kérdése, mert az a valami, ami a tapasztalatban megjelenik, lényegét, természetét illetőleg, ismereti értékénél, funkciójánál fogva a tapasztalattól teljesen idegen adatok által lesz „egzisztencia”.

Meg kell azonban jegyezni, hogy Zalai e gondolatmenetében nem követi a machista felfogást, amely szerint az, hogy valamit

külsőnek – fizikai sornak – vagy belsőnek (pszichikainak) fogok fel, szempont kérdése; ez csak a kiindulás, de azzal, hogy nem fizikairól, hanem logikairól szól – a pszichikai ellentétképp –, jelzi, hogy ez utóbbi egzisztencia ahhoz a létmódhoz hasonlít, amelyről Bolzano és Brentano beszélnek, azaz érvényes, szükségszerű létről. S eredményül kapjuk a tételt: „a „pszichológiai” és a „logikai” két különböző tekintésmód; aszerint, hogy az egyiket vagy a másikat alkalmazzuk, nyerünk pszichológiai vagy logikai valóságot . . . a mi felfogásunkban a kettő köre egybe esik”⁷⁶⁴, és pedig az intencionalitás révén, minthogy az ilyen élmény magában foglal minden felmerülőt, „minden létezőt”⁷⁶⁵. A logikai ugyanis a pszichikaival szemben csak annyit jelent, hogy „önmagában álló”, „önmeghatározott”, ami azonban nem azonos az önmagába zárttsággal⁷⁶⁶. Az ilyen valóság – mint „rendszerezett élmény” (de az élmény sohasem jelent nála egyben szubjektivitást is⁷⁶⁷) – típusjellegű fokozatokat mutat fel, amelyeket egzisztencia, szubsztisztencia, érvényesség, alkotottság, stb. névvel jelöl, hogy arra a konklúzióra jusson, hogy szubjektív formában mindez „gondolkodás”, objektív formában kifejezve pedig „világ”. S azon az alapon, amelynél Husserlre hivatkozik, mondván, hogy minden pszichikai élmény egy „objektívált aktus” is egyben, a rendszerezett élménykomplexum nem más, mint tárgyrendszer – s legyen bár ez a rendszer logikai, metafizikai vagy kevert, belső konstrukciójának lényeges eleme: „abszolút realitás”⁷⁶⁸.

Emellett azonban az egyes rendszerek reprezentatív tartalmától függ, hogy a legáltalánosabban felfogott létezés mily fajtája válik alkalmassá a rendszerezésre. Így a szűkebb értelemben vett „létezés nem alkalmas a művészi rendszerezés felvételére, a lehetőség nem alkalmas a causalis rendszerezés felvételére; a következés nem jöhet be a teleológiai rendszerezésbe; az értékelés nem léphet be a descriptív rendszerezésbe” stb.⁷⁶⁹. Ebből a felsorolásból az is látható, hogy a rendszerek nem alkotnak hierarchiát, az egyik rendszer legmagasabb egy bizonyos elemcsoportra, egy másik rendszer egy másik elemcsoportra. Így pl. a logikai rendszerezésben minden

igaz, mondjuk barbara formájú következtetés egyazon nívón áll, a művészi rendszerezésben ez nem mondható el. Az egyes rendszertípusok tartalmi ismertetésére és azok egymáshoz való viszonyainak tisztázására azonban már nem került sor.

10. Összegezés gyanánt

Ha már most befejezésül össze akarjuk foglalni mindazokat az eszméket, irányokat, célkitűzéseket, amelyeket azok a filozófiák tartalmaznak, amelyeket azzal a címmel jelöltünk, hogy „pozitivizmustól a neokantianizmusig”, keresve sem találhatunk erre alkalmasabbat, mint *Halasy-Nagy József* (1885–) bölcseletét. Láthatunk nála pozitivistá vonásokat, éspedig nemcsak olyan szokványos értelemben, hogy ragaszkodik a tényekhez és nem igényli a dolgok mögött rejlő lényegeket feltárását, hanem többféle variációban is, amelyeknél az alapállás, a vezető szempont felel meg a pozitivistá beállítottságnak. Kulminál bölcselete aztán a neokantianizmus értékfilozófiájában, de végigkísérhetők pályafutásának hullámvonalai azoknak a külső – társadalmi-politikai – változásoknak megfelelően, amelyek élete során lejátszódtak, bizonyos mértékig a fennálló rendhez való simulási tendenciákban, amelyek pl. arra késztették, hogy a biológiai irányzatok iránt megértést tanúsítson, anélkül azonban, hogy elfogadta volna a fajelméletet.

Am annak ellenére, hogy nem alakított ki határozott politikai profilt, ez nem mentesítette őt – protestáns létére a katolikus egyház részéről – támadásoktól, melyek – mint pl. Vértesi Frigyes pécsi teológiai tanár brosurája, „Kritikai megjegyzések Nagy József két könyvéről” (Pécs, 1928) – olykor nem éppen filozófushoz méltó formában is jelentkeztek. Viszont nem könyvelhető el – könnyed stílusban, a nagyközönség számára is érthető és élvezhető formában írt könyvei miatt – ismeretterjesztő írónak, sem pedig – változatos témái és különböző irányzatokat elfogadtatni igyekvő fejtegetéseik révén – eklektikusnak. Ha röviden jellemezni próbáljuk egész oeuvre-jét, talán azt mondhatjuk, hogy nem tört új utakat, de hű

tükre volt mindazoknak a kísérleteknek, amelyek kora filozófiájában – mindenekelőtt a Horthy-rendszer negyedszázadában – a felmerült problémákra választ igyekeztek adni, de úgy, hogy e válaszok nem a problémák megoldását, hanem „mai tudásunk alapján a legmegnyugtatóbb álláspontot”⁷⁷⁰ tartalmazták. De ha hű fia volt is a fennálló társadalmi rendszernek, nem lévén harcos apologeta, nem is élvezte lojalitása kimagasló értékelését: a szellemi életben mindig a második sorban kellett maradnia.

Gimnáziumi tanár, majd polgári iskolai tanárképző tanára volt és 1921-től egész nyugalomba vonulásáig a pécsi egyetem professzoraként működött. Pozitívizmusa kezdeteit részben tárgyválasztása (Taine, Budapest, 1922), részben azonban főleg módszere jelzik: tényeknek tekinti nemcsak a közvetlen tapasztalati adottságokat, hanem mindazokat a filozófiákat is, amelyek épp úgy adottak a gondolkodó számára, mint észleletei. Ezért minden egyes felvetett kérdéshez összegyűjti a filozófia történetében előtalálható adalékokat, csoportosítja őket, – de nem keres bennük mélyebb törvényszerűséget. Ez adja az eklekticizmus látszatát, holott még a filozófiatörténeti munkáiból is kiolvasható saját álláspontja (A filozófia története, Budapest, 1921, A modern gondolkodás, Budapest, 1928, Történeti bevezetés a filozófiába, Budapest, 1942, A filozófia nagy rendszerei, Budapest, 1942 stb.) és ez nem merül ki valamely irányzathoz – elsősorban a neokantiánus értékfilozófiához – való csatlakozásban.

Ha már most meg akarjuk rajzolni – vázlatosan – filozófiája főbb vonásait, főleg azokra a műveire támaszkodunk, amelyek leginkább kifejezésre juttatják világnézetét és nem kell annak egyes motívumait kielemezni a történelmi anyag tömkelegéből. Ilyenek mindenekelőtt: Az ethika alapvonalai (Budapest, 1925), Ember és világ (Budapest, 1940), Az ember lelki élete (Budapest, 1943) és végül A filozófia (Budapest, 1944). Elsőnek említsük műveiben állandóan visszatérő kérdését, a filozófia mibenlétét illetőleg. S e tekintetben jellemző vonása, hogy a filozófiának nem csupán a szaktudományokhoz, hanem a valláshoz való viszonyát is feszegeti. Kiinduló pontja, mely egyben a filozófia alapkérdésében az idea-

lizmus álláspontjára helyezkedését is tartalmazza, az Én és a Világ szembenállásából, találkozásából származó feladat. Itt nem két egymástól teljesen független tényről van szó, feltételezik egymást, de olyan princípium rejlik mögöttük, amelyeknél az egyik nem redukálható a másikra. Viszont, ha keressük a kettő közötti viszonyt, a tudás szempontjából rá kell jönnünk, hogy „magát a világot is enmagamban ismerem fel”⁷⁷¹. Vagyis a viszony nem más, mint az alkotó és műve, márpedig az előbbi nyomósabb tényező, hiszen ő az, aki az alkotását meghatározza. Azt a tevékenységet, „mely a világ gondolatában és megismerésében is maga magát mutatja meg, benső mivoltában szellemnek nevezzük”⁷⁷². A filozófia feladata éppen ez a tevékenység, vagyis a szellem az eszmélkedésben önmagának alanya és tárgya is, ez pedig csak úgy lehetséges, hogy „a tárgyi világ tükör, amelyben a szellem a maga orcáját szemlélheti”⁷⁷³. Ez pedig azt is jelenti, hogy a megismerésben nem a szellemnek kell a tárgyi világhoz, hanem éppen fordítva, a tárgyi világnak a szellemhez igazodnia.

Ezek szerint ez az álláspont nem csak egyszerű idealizmus, hanem kanti transzcendentalizmus is. De ez csupán a filozófiai megismerésre vonatkozik, amely a tárgyi világban is a szellem nyomai, az Én szerepét keresi. Másképp állunk a szaktudományokat illetőleg, amelyek a világot önmagában, tárgy-voltában érdeklik és csak ilyen vonatkozásaiban vizsgálják. Azaz a tudomány a dezantropomorfizált megismerésre törekszik, „irtózik minden emberi, személyes mozzanattól”⁷⁷⁴, kozmologista és végső alapjaiban az eredendő dualizmust igyekszik monizmussal – „akár az erő, akár az anyag monizmusával”⁷⁷⁵ – felcserélni. A filozófia ezzel szemben a kanti három kérdést (mit tudhatok, mit kell tennem, mit remélhetek?) egyre redukálja és pedig arra, hogy mi az ember, mert az erre adott felelet magában hordja mindhárom kérdésére a választ.

A filozófia tehát konkrétabban kifejezve nem más, mint filozófiai antropológia, amely „az emberben öntudatra jutott időtlen értékek irányában tájékozódik, mikor tudásra óhajt szert tenni”⁷⁷⁶. Így adódik az a „kiirthatatlan” dualizmusa, amely a valóságot mindig megkülönbözteti az értéktől, „elválasztja egymástól az ént és

a világot, a szellemet és a természetet, az a priorit és az a posteriorit stb.”⁷⁷⁷, de mindig úgy, hogy „a szellem elsőbbségét hirdeti a világ felett”⁷⁷⁸. A filozófia feladatát illetőleg Halasy-Nagy kettőtől óv: ne próbáljon szaktudomány lenni, azaz ne akarja a világot a maga mivoltában mint tőle független tárgyat kutatni és ne akarja a régi filozófiák múzeumává tenni, azaz csak filozófiatörténetként kezelni. A filozófia mindig „szubjektív önvallomás”⁷⁷⁹, azzal, hogy a szellem, az én mind önnönmagát, mind a világot saját maga tárgyává teszi, ez pedig nem más, mint alkotás, az énben megmutatkozó szellemi mű.

Hasonló gondolatmenettel határolja el magát a vallástól, bár elismeri, hogy „sokszor nehéz eldöntenünk: a vallás lesz-e filozófiává, vagy a filozófia vallássá”⁷⁸⁰. Mégis két szempontból e megkülönböztetés eléggé világos. Az egyik az, hogy a vallásról szóló „tudomány” a teológia tárgya a túlvilági élet, a másik az, hogy az „az ember lelki üdvösségének munkálásával”⁷⁸¹ foglalkozik. Bármennyire nehéz tehát a filozófia helyzete, „mikor egyfelől a teológia, másfelől pedig a tudomány fenekedik ellene”⁷⁸², mégis megtalálja helyét a kettő között, sőt – amire a tudomány nem képes, hogy ti. az értékek világát felfedezze – túl is emelkedik önnönmagán, amikor egyfelől azt is kutatja, amivé a világnak lennie kellene és ezzel „a világ kibővül számunkra”, másfelől pedig a teológia „Gott an sich”-jéből a filozófiában „Gott für uns” lesz „éltető, eleven, személyes hatalommá ebben az életben”⁷⁸³.

Az Én és Világ egymáshoz való viszonyának illetén való tisztázása azonban még nem jelenti azt, mintha a filozófiai antropológia egyben feleletet adott volna az ember dualitására, a test és lélek egymáshoz való kapcsolatára. Halasy-Nagy e kérdésben is, szokásához híven, sorba veszi a filozófiatörténetben előforduló válaszokat, megoldási kísérleteket, és csak azután fog hozzá, hogy a maga álláspontját kifejtse, és pedig elsősorban „Az ember lelki élete” c. munkájában. Ugyanúgy, mint előbb taglalt könyvében, itt is az embert állítja érdeklődésének középpontjába és az eddigiekhez hasonlóan a dualista nézőpont érvényesítését tartja a legfontosabbnak. „Emberi mivoltunkat nem értjük akkor meg – írja

–, ha azt állítjuk, hogy minden, ami létünkben mutatkozik, anyagi eredetű, de akkor se, ha azt mondjuk, hogy szellemi természetű. Az ember éppen akkor érdekes, mert benne anyag és szellem, test és lélek találkozik. Egész valója érthetetlen marad előttünk, ha ezt a kettősséget valami monizmussá, akár a test, akár a szellem monizmusává akarjuk leegyszerűsíteni”⁷⁸⁴.

Ami az első alternatívát illeti, arra vonatkozólag szarkasztikus megjegyzésre szorítkozik, miután leírja azt a fokozatos visszavonulást, amelyre a materialisták szerint kényszerülnek, hogy végülis feladják a lélek nélküli test, majd az agy- és idegrendszernek az állatokétól finomság és differenciáltság tekintetében való megkülönböztetése, az agyvelő súlya, az agytekervények száma és barázdáltsága mértéke elméletét és beszorulnak abba az álláspontba, hogy az agykéreg szürke állományának sejtekben való gazdagsága a döntő, de „mivel itt sok-sok milliárd idegsejt megszámlálásáról van szó, a számlálás egyelőre folyik”⁷⁸⁵. Sokkal megértőbb az ellentétes állásponttal szemben, bár elismeri, hogy „lélektelen testet éppen eleget tapasztaltunk, míg test nélkül való lelket még nem sikerült kétségtelenül tapasztalni”⁷⁸⁶ – de ez csak annyit bizonyít, hogy „a lélek önmagában nem elégséges arra, hogy beavatkozzék a testi, anyagi világ folyamataiba”⁷⁸⁷. Itt nyílik azonban lehetősége arra, hogy idealista szemléletének megfelelő kulcsot találjon: a lélek ilyen beavatkozó, sőt alkotó, de hogy e tevékenységet kifejtthesse, szüksége van a testre, és pedig az agyra, mint a léleknek a világba való bekapcsolódásnak az eszközére. Vagyis, „a lélek az, amely teremt magának testi szerveket eszközökül, hogy rajtuk keresztül tevékenyen megjelenhessék a világban”⁷⁸⁸. A dualizmus ez eszköz-elmélettel tehát fenntartható úgy, hogy az elsődlegesség a lelket, a szellemet illesse. Innen aztán már csak egy további lépés, hogy a lélek tevékenységének eredményeként a tapasztalati valóság világán túl, amelyben anyagi és szellemi mozzanatok egyaránt résztvesznek, létrejötnék tekinthessük az e világ fölötti szellemi világot, az ideák világát, melynek a lélek csak „hírnöke”⁷⁸⁹.

Persze, ez a világ inkább csak „vágyakozás”⁷⁹⁰; nem hogy ismeretterület lenne, hiszen még arra sem vagyunk képesek kielégítő

választ adni, hogyan alakíthatja egymást két olyan lényegében különböző tényező, mint test és lélek, anyag és szellem, ez ugyanis „a világmindenség legnagyobb rejtélyei közé tartozik”⁷⁹¹ – azaz a filozófia kompetenciáját e kérdésben átadja a hitnek. Ha valaki azt mondaná, hogy ezért az „eredményért” igazán kárbavesztett fáradság volt a filozófiatörténet megoldási kísérleteit felsorakoztatni, félreérti Halasy-Nagy intencióját, minthogy számára nem a megismerés a döntő, hanem az eszköz és cél viszonyának arra irányuló interpretációja, hogy az emberi lét értelmét ama szellemi világ elismerésében és megvalósításához való közeledésében láthassa. Vagyis az egész teóriának erkölcsi aspektusa van, márpedig igazi etika „csak az idealizmus világnézetének talaján keletkezhetik. Más világnézet csak álerkölcisíeséget és áletikát tud felmutatni – írja. – Ez olyan alapigazság, amelyet sohasem szabad elfelednünk, ha az etika sajátos dualisztikus világát s ennek a cselekvő személybe való egybefonódását meg akarjuk érteni”⁷⁹².

S logikusnak találhatjuk a következő lépését is: az élet célja – fejtegeti – „szolgálunk kell az igazi értékeket, hogy azok meg is valósuljanak, s ne csak feladatokként lebegjenek az ember világa fölött”⁷⁹³ Nehezen egyeztethető azonban össze az előbbiekkal – főleg idealista alapállásával – az a következő tétele, hogy a fent említett értékek realizálásának egyetlen módja a javakat alkotó munka, feltéve persze, hogy a munkát és javakat közgazdasági-társadalmi értelemben, nem pedig metafizikailag, valami éteri szférába téve fogjuk fel. Halasy-Nagy e kettő között ingadozik. Mert egyfelől utal arra, hogy az Ó-Testamentum büntetésként fogta fel a munkát, az antik világ pedig nem tartotta szabad emberhez méltónak, tehát mindezideig javakat létrehozó, termelő munkáról volt szó; áttérve azonban saját korára, úgy találja, hogy a mai munkában „az élet áldását, kötelességét és örömét találjuk meg”⁷⁹⁴. Bármily torz és igazságtalan is teológus-bírálója, Vértesi Frigyes, fején találja a szöveget, amikor felveti a kérdést: „például a szénbányász, gyári munkás igen örül a munkájának?”⁷⁹⁵.

Halasi-Nagy maga is érzi, hogy a munka jellege – átok-e vagy örömforrás – a társadalmi formációtól függ és hogy csak a fel-

szabadult munka, vagyis a kommunista társadalomban válik teherből, kényszerűségből alkotó, szabad, örömteli munkává, – az adott társadalmi viszonyok között megpróbál a veszedelmes Scylla és Charybdis között elsiklani. A Scylla a magántulajdon kérdése, amelyet azzal a fordulattal old meg, hogy „egészen természetesnek kell látnunk, hogy az ember egyúttal birtokolni is akarja azokat a javakat, amelyeket munkájával létrehozott”⁷⁹⁶, és bár ez más probléma – hiszen maga a munka, az alkotó cselekvés volt az imént még az élet áldása, öröme, mégis ha már felveti és a munka és tulajdon viszonyát logikailag, nem pedig társadalmilag akarja tisztázni, rákényszerül annak a megállapítására is, hogy „a tulajdonnak nem lehet más erkölcsi forrása mint a munka”⁷⁹⁷, amiért ismételten kikap Vértésitől, aki szerint „szerzőnknek a munkáról vallott felfogása veszedelmesen hasonlít Marx értékelméletéhez”⁷⁹⁸ – és hogy „a tulajdonnak nem lehet más forrása, mint a munka” – idézi Nagyot és hozzáteszi: „Egészen pontosan ezt állítják a kommunisták is. Nem tudja ezt Nagy J.”⁷⁹⁹

Nos a Charybdis éppen a kommunizmus, amelyet Nagy élesen elítél, utalva 1919-re, „amelynek megvalósítási kísérletét a közelmúltban oly fájdalmasan tapasztaltuk”⁸⁰⁰. Mert mit mond Nagy József a kommunizmusról: „Ennek alapgondolata nem az alkotás, nem az értékrealizáció volt, hanem a meglevő javak elosztása. Javakhoz, érdemtelenül, munka nélkül jutni pedig a legnagyobb fokú erkölcstelenség”⁸⁰¹. Nem valószínű, hogy a tudatlanság mondatja ezt Nagy Józseffel, egyszerűen csak mentesülni próbál a vádalól, hogy elméletéből épp az ellenkezője következzen, mint amire jutni szeretne. Ám ez sem sikerül neki. Vértesi fejére olvassa nemcsak a Szovjetunió, a magyar és a bajor Tanácsköztársaságok elvi alapjait, – „dehogy akarja az állam-kommunizmus a javakat szétosztani, hogy így új magántulajdon keletkezzék”⁸⁰² – hanem azokat a szocialista szerzőket is, akik a kérdéssel foglalkoznak, és végső szentenciája az, hogy „már most, ha az értékek realizálásának egyetlen módja a javakat alkotó munka, a kommunisták pedig az ő társadalmi rendjükben még sokkal inkább akarják a munkát, mint mi

a maiban, hogy lehet róluk azt állítani, hogy ők nem akarnak javakat létrehozni, hanem csak felosztani?”⁸⁰³.

A magunk részéről eszünk ágában sincs Vértesi tisztelendő urat gondolatmenetében követni. Csupán arra mutatunk rá, hogy Nagy József feleslegesen próbálta a munkával a magántulajdon szentségét igazolni, hiszen nyilvánvaló, hogy ő, amikor a munka fogalmát be akarja illeszteni etikájába, és „a passzív szemlélődés örömeit” (az antik világ állítólagos magatartását) a „cselekvő élet nyugtalanságával” (állítólagos keresztény magatartás) állítja szembe, akkor a megismerés öröme ellenében az etikai cselekvésnek, azaz olyan „szellemi munkának” ad előnyt, amelynek célja, hogy „Isten országát: az értékek világát itt a földi létben megvalósítsa”⁸⁰⁴ – vagyis végső soron mégse termelő munkáról, amely által létrehozott értéket, mint Vértesi Marxot idézve mondja – a társadalmilag szükséges munka mennyisége határozza meg⁸⁰⁵, hanem a neokantianus értékek, az igaz, a jó, a szép, a szeretet létrehozataláról van szó⁸⁰⁶. S hogy ez mennyire nem hozható összefüggésbe a magántulajdonnal, az abból is látható, hogy még realizálódásának esetén – kultúrértékek, tudományos, művészeti stb. alkotások formájában – bár a létrehozó számára mint csereértékkel bíró áruk jelentkezhetnek, de mint „szellemi vagy kultúrértékek” csupán abban az esetben valósulnak meg, ha éppen hogy magántulajdoni jellegüket elveszítik és a közösség számára hozzáférhetőkké válnak, mint kultúrszükségleteik kielégítésére alkalmas szellemi alkotások, társadalmi objektívációk.

Ezzel kapcsolatban viszont más nehézségek adódnak. Halasy-Nagy maga is elismeri, hogy az értékek hordozójaként „eddig csak az egyes személyt vettük figyelembe és ennek az értékekkel szemben való viselkedését vizsgáltuk”⁸⁰⁷, márpedig ezzel etikai síkon csupán a hedonizmust, legjobb esetben az eudemonizmust igazolhatja, lévén az érték az egyéni tudat számára „öröm” („Wert ist Lust” – definiálja Schuppe). Ha tehát az értéknek a szubjektívon túlhaladó jelleget akar tulajdonítani, kénytelen olyan „erkölcsi egységeket” konstruálni, amelyek épp oly konkrétak, reálisak, mint az egyes személyek „bár hiányzik belőlük a biológiai és térbeli egy-

ség”⁸⁰⁸. Kant – hogy az értékeket az általánosság és szükségszerűség jegyeivel, vagyis objektív érvényességgel ruházza fel, a „tudat általában”-t tételezi, de erről nem nehéz kimutatni, hogy ezt csak mint követelményt vagy hiposztázist állíthatja fel, vagyis gondolati alakzatként, amelynek az a hivatása, hogy a hajlammal szembeállított kötelességérzetet kiemelje a szubjektivitásból. E kísérlet sikertelenségét Halasy-Nagy belátja és „kollektív személyről” beszél, aki „oly értékek realizálásának kötelességét hordozza, amelyet az egyes személy nem valósíthatna meg ezen a kollektivitáson kívül”⁸⁰⁹.

Halasy-Nagy hat ilyen kollektív személyt sorol fel, mint akik „egészen sajátos értékek hordozói lehetnek, s ezért az erkölcsi életet teljessé teszik az egyes személy töredékes volta számára”⁸¹⁰. Ezek: 1. A család, a genetikus egység személyes formája, 2. A társadalmi osztály a gazdasági egységé, 3. A nemzet a kulturális egységé, 4. Az állam a jogegységé, 5. Az egyház a hit egységé, 6. Az emberiség az embernek mint véges személynek egységbe lépése Istennel, az egyetlen végtelen személlyel. „Ebben a kollektív közösségben (azaz Istenben, a véges emberi személyek) eléri töredékességüknek teljessé válását: az erkölcsi személyek rangsora ezzel befejezéséhez ért el”⁸¹¹.

Külön – egész monográfiát igénylő – taglalás feladata lenne kimutatni, hogy az itt felsorolt etikai hordozók semmiképpen sem mérhetők fel realitás szempontjából az egyéni személlyel, hanem, hogy mindezek – a rövidség kedvéért – „történelmi illúziók”, eszmei képződmények, amelyeknek mint szellemi tényezőknek meg lehetnek a szociális funkciói, csak éppen az értékek szankcionálása céljából, mint objektív létezők nem konstituálhatók. Az állam és egyház intézményeire, mint az uralkodó osztály hatalmi szerveire kitérni felesleges, de a nemzet és Isten bizonytalan és tisztázatlan fogalmai is csak azok szemében tűnhetnek valóságosaknak, akik a skolasztika univerzália-harcát napjainkra vetítve, a „realizmus” álláspontját foglalják el. A család, mint erkölcsi kategória, egyszerű petitio principii, hiszen nem a család konstituálja az értéket, hanem fordítva, adott társadalmak azért ruházzák fel erkölcsi tartalom-

mal, hogy kiemeljék biológiai, – vagy később jogi – mivoltából és az „megszenteltessék”. Marad a társadalmi osztály, amely annyi-
ban konkrét és létező, amennyiben valamely osztályhoz tartozóság
nem a hit vagy általában a tudat kérdése, hanem tényleges – tudat-
tól független – társadalmi viszony, de ahhoz, hogy erkölcsi érték
hordozója legyen, tisztában kell lenni azzal, hogy az egyéni tudat
Sein-jellegével szemben Werden-jellegű, vagyis történelmileg ki-
alakuló folyamat. Viszont – ami persze nem véletlen, – Halasy-
Nagy sorba véve e kollektív erkölcsi hordozókat, mindet részlete-
sen taglalja, csak éppen a társadalmi osztály fogalmáról feledke-
zik meg, holott ez az egyetlen érték-hordozó, amely reálisan szem-
beállítható az egyes személlyel, mint egy magasabb etika szank-
cionálója. S hogy ebből kiindulva a konkrét történelmi fejlődés
során, az osztály nélküli társadalom megvalósulásával tételezhető
az általános emberi erkölcs, vagyis hogy maga az emberiség válik
majd az értékek hordozójává, az – bármennyire történelmi beállí-
tottságú is Halasy-Nagy, igaz, hogy nem az emberiség, hanem a
filozófia történetére koncentráltan – kiesik az ő látóköréből és egy
metafizikai lendülettel „a régi társadalmi rend összeomlásából”⁸¹²
nem a kommunizmus, hanem az istenség, a corpus christianum el-
jöveteletét hirdeti. S így belekeveredik egy olyan önellentmondásba,
amely egyik oldalon tételezi a szabadságot, mondván, hogy ennek
tudatát elérve „fölébe emelkedünk a természet szigorú megkötöt-
ségének, s létünk súlypontját a természetből a kultúrába visszük
át”⁸¹³, másik oldalról pedig alighogy birtokába jutottunk ennek
a szabadságnak, azt fel is kell adnunk, mert az nem fér össze a
moralitással, hiszen „etosz, magasabb felfogás nem lehet ott, ahol
az ember tudni sem akar egy magasabb Rendről, vagy valami olyan
tekintélyről, akinek feltétel nélkül alárendeli magát”⁸¹⁴.

ELLENZÉKI FIATALOK

A 20. századi magyar filozófia történetében eddig olyan irányokról, törekvésekről, rendszerekről szóltunk, amelyek alkotói vagy képviselői – bármennyire eltérő nézeteket vallottak is – abban az egyben megegyeztek, hogy a fennálló – polgári – társadalom akceptálói, helyeslői, sőt apologetái voltak. Még azok a gondolkodók is, akik bírálólág léptek fel, szemben álltak a társadalom egyes intézményeivel, mint egyház, állami szerv, akadémia, oktatási rendszer stb., magát a társadalmi struktúrát nem kérdőjelezték meg és amikor az veszélybe került, mint pl. az 1918–19-es forradalom idején – ezek ellen fordulva védelmezői lettek a polgári rendnek. Lényegében – bizonyos módosulatokkal – ez a megállapítás azokra is vonatkozik, akiket a következőkben sorra veszünk. S ha fiatal-ságukat említjük, ez nem azért történik, mintha nemzedéki problémában látnánk ellenzékiességük alapját, hanem azért, mert az itt tárgyalt gondolkodók valóban már a forradalmak utáni idők neveltjei és míg egyfelől a szellemi elzártság, – amely a Horthy-korszakban intézményessé vált és legfeljebb nyugat felé nyíltak fel időről időre sorompók, de rendszerint a fasiszmus-hitlerizmus irányában hagyva réseket a szellemi áramlatok számára, – megakadályozta a teljes tájékozódást; másfelől pedig fiatalságukkal nemcsak azt jelezzük, hogy az e keretben tárgyalt korszakban – a második világháború befejezéséig – még nem bontakozott ki, illetve nem formálódott jelentősebb alkotásokban világnézetük, és a felszabadulás előtti események vagy erőszakos módon fizikai életükre is pontot tettek, vagy a nemzet életében bekövetkezett nagy fordulat számukra is lehetővé tette, hogy új irányba terelődjék elméleti érdeklődésük.

Ami pedig „ellenzékiességüket” illeti, e kifejezés pontos: nagyjában kritikailag viszonyulnak a fennálló rendhez, de ha van is alter-

nativ-elgondolásuk, ez a meglevő alapok javítását, továbbfejlesztését, de semmi esetre sem gyökeres megváltoztatását igényli. Az idős generáció „ellenzékijeihez” képest mégis van valami, eléggé határozott különbség: a rövidség kedvéért kedvenc jelszavukat idézve: „német maszlag – orosz áfium” között vagy a nemzethalál „fenségét” idézik, vagypedig valami – rendszerint irreális, irracionális – harmadik utat keresnek.

A tárgyalás sorrendjét illetőleg is igyekszünk az eddigi eljárást követni: kezdjük azokkal, akik bár szorosságát érzik, de nem feszítik szét az egyház kereteit, folytatjuk azokkal, akik az állam szférájába tartozó társadalompolitikai kérdéseket állítanak töprengéseik középpontjába és végezzük azokkal, akik, ha tettekben nem is, de gondolatilag igyekeznek előkészíteni magukat új hatások befogadására. S bár a korábbiakban is nagy volt a kísértés, ezúttal is kitérünk olyan, túlságosan leegyszerűsítő és kivételektől át- meg átszabdalt megfogalmazások elől, hogy ez a tárgyalási sorrend tulajdonképpen nem egyéb, mint jobbról balra haladás. Viszont, ami az előzőkben csak kivételként fordult elő – mint például a Huszadik Század, illetve a Társadalomtudományi Társaság esetében, az itt szinte általános jellemvonás, hogy társadalmi mozgalmakhoz kapcsolódva jelentkeznek az egyes gondolkodók, – ez persze összefügg azzal a kiélezett helyzettel, amely a világválság, majd a fasizmus egyre nyíltabb formákat öltése, a második világháború és Magyarország az események sodrába, középpontjába kerülése folytán bekövetkezett.

1. Aktiv katolicizmus

Így meg kell emlékeznünk a gróf Széchenyi György által alapított és szerkesztett „Korunk Szava” c. folyóirat köré csoportosuló „aktív katolikusok” törekvéseiről, akik a konzervatív és reakciós katolicizmus ellenzékeként demokratikus, haladó világnézetet hirdettek és ebben a szellemben írt tanulmányokban szóltak hozzá időszerű társadalmi és kulturális kérdésekhez. Maga Széchenyi

György (1889–1938) mint aktív politikus, országgyűlési képviselő, a parlamentben is sikra szállt a polgári jogok, a törvényesség védelmében, állást foglalt a zsidótörvény ellen és legitimista létére, illetve annak ellenére a költségvetési vitában kijelentette: „meg kell találnunk az útját annak, hogy együtt működjünk a munkásosztállyal, amely megmutatta, hogy ideális célokért a legideálisabban tud harcolni”¹. A fasizmus ellenségeként annak előretörésekor fellépett a totális államrendszer ellen.

Halála után a folyóirat megszűnt, illetve volt munkatársai, élén Katona Jenővel, megindították hasonló, sőt egyre inkább radikalizálódó programmal a „Jelenkor” c. folyóiratot, mely céljául tűzte ki, hogy „a magyar függetlenség és szabadság ügyét összekapcsolja a szociális igazság és haladás ügyével”. A lap a német megszállásakor megszűnt, Katona illegalitásba ment, kapcsolatba került az ellenállási mozgalommal és a németek letartóztatták, a németek kiűzése után szabadult. Nem ő volt az egyetlen, aki a csoportból részt vett az ellenállási mozgalomban. Széchenyi György fia, Pál (1918–1944) mint katonatiszt kapcsolatba került a Magyar Front Ellenállási Mozgalom katonai vonalával. Amikor Kiss János altábornagyot és társait letartóztatták, annak az akciónak lett a vezetője, amelynek feladata lett volna a letartóztatottak kiszabadítása. A vállalkozás nem sikerült és Széchenyi Pál a keletkezett tűzharcban életét vesztette.

A Korunk Szava és a Jelenkor munkatársai főleg írók, újságírók, publicisták voltak és így ezek tevékenysége kiesik tárgykörünkől. Közel állt hozzájuk azonban egy szakfilozófus is, *Ervin Gábor* (1912–1944), aki katolikus pap létére nemcsak a Jelenkor munkatársaival tartott kapcsolatot, hanem a Magyar Filozófiai Társaság körében mozgolódó antifasiszta csoport egyik aktív tagja volt, a szervezkedés során a nyilasok elfogták és mivel társai nevét a kínzások ellenére sem volt hajlandó kiadni és különösen, mert könyvtárában talált orosz könyvei miatt bolsevista gyanúba esett, 1944 decemberében kivégezték.

Kisebb tanulmányain kívül, mint „Az érték jelentése” (Bölcseleti Közlemények 1939), „A megkezdett öröklét” (Budapest,

1939), „Gondolatok a művészet etikájához” (Bölcséleti Közlemények, 1941) egy terjedelmesebb mű: „Kultúra és emberiség” (Budapest, 1943) őrzi emlékét és tanúsítja a Magyar Filozófiai Társaságnak immár a felszabadulás után, 1946. április 26-án tartott közgyűlésen elhangzott értékelés helyességét és igazságát: „Nagy műveltsége, eleven, sokoldalú filozófiai, teológiai és lélektani tudása predesztinálták arra, hogy szakmánknak kiváló képviselője legyen” (Athenaeum, XXXI–XXXII. kötet, 1946).

Művei – különösen a legutóbb említett – arról is tanúskodnak, hogy nem lehet munkásságát csupán biztató, de beváltatlan ígéretnek tekinteni, bár aforisztikus előadásmódja, sokat markoló és nem teljesen kiérlelt gondolatmenetét nehéz néhány mondatban összefoglalni. Könyve alapeszméjét így fogalmazza meg a mű Bevezetésében: „A kultúra alapja az emberi természet, lényege az emberek abbéli törekvése, hogy megvalósítsák az emberiséget, megnyilvánulási módja pedig a tudomány és a művészet”². Nos, az emberi természet mibenléte maga is problematikus, de hiába keressük nála az egyes, történelmileg fontossá vált álláspontok ismertetését és helyességük aláírását, hogy saját felfogásának igaza annál világosabban kitűnjék. Kiindulópontja tulajdonképpen csupán leszögezése, kinyilatkoztatása – annak a tételének, hogy az ember „egy anyagi és egy szellemi princípium szubsztanciális személyes egysége”³, s mindvégig meg is marad a katolikus filozófia elve mellett, hogy a lélek és a test kettőssége az ember legjellemzőbb tulajdonsága, – tehát elveti azokat a nézeteket, amelyek az embernek emberré válását, valamilyen – egy vagy több – tényezőre, azaz történelmi kialakulását feltételezve, vezetik vissza. Vagyis az ember nem szerszámkészítő állat, nem a munka révén lesz homo sapienssé, nem a beszédképesség teszi az embert emberré, sőt, hogy stilszerűek legyünk, még csak nem is a vallás. A lélek az, ami az embert Isten minden más teremtményétől megkülönbözteti, bár ez a lélek „magában véve üres, puszta lét”⁴.

Csakhogy, ha végére járunk e lét-fogalomnak, amelynek Ervin Gábor filozófiájában hasonló szerepe van, mint az egzisztencialistáknál, hogy ti. a gondolkodóknak kiindulópontul „egy végső, min-

den létezőre kiterjedő közös fogalmat”⁵ kell kidolgozniuk, akkor egy ilyen fogalom, amelynek magának sem tartalma, sem terjedelme nincs, csak alkalmazható bármire, belefoglalható minden, nem lehet egyéb, mint a semmi, de legalább is szubsztanciálisan nem fogható fel. S ha a lelket – szintén bizonyítatlan előfeltételezéssel – behelyettesíti az „én”-nel, amely már tartalmaz való, akkor nem elég kimondania azt, hogy ez az én „csak a testtel egyidőben kezdhet létezni”⁶, mert ebben különböző lehetőségek rejlenek, amelyekhez legalábbis állást kellene foglalnia. Az „egy idő” ugyanis még nem küszöböli ki azt, hogy a test teszi lehetővé az én, vagyis a lélek létezését, tehát a lélek a test függvénye, mely esetben kénytelen lenne materialista álláspontját elfoglalni, ami viszont lehetetlenné tenné az imprimaturában feltüntetett „nihil obstat”-ot.

A másik lehetőség, hogy isten teremtette „egy időben” a testet és a lelket, de akkor a lélek működését miért kellene a testtől függővé tenni? Maga a teremtés is „csoda”, vagyis nem lehet a tudomány, a gondolkodás tárgya, de ez a különös egybekapcsolás, amelynél a test nemcsak lehetővé tevő, hanem a lélek elhivatottságának, a szabad tevékenységnek folytonos akadályozója is, az érthetetlen csodáknak végeláthatatlan, mert újabb és újabb csodát tételező sorát nyitja meg. Ha pedig végül is mindent isten kifürkészhetetlen akarata, sőt egyenesen „játékos kedvére” vezetünk vissza, – amint hogy „a játék Istennek a privilégiuma”, „amit a világban, a világgal tesz, cselekszik, az mind játék”⁷ – akkor semmiféle tudománynak, filozófiának nincs értelme, hiszen játékból bennünket, gondolatainkat, belátó képességünket bármikor megváltoztathatja. Az egyetlen lehetőség tehát, hogy Ervin Gábor gondolatmenetét egyáltalán követhessük, ha nem vetjük fel az eredet kérdését és megmaradunk a ténynél: ember – testi-lelki – *van*, tudomásul vesszük, hogy e két princípium nemcsak természetük-nél fogva, hanem törekvéseikkel is ellentétben, harcban állanak egymással, amennyiben a testnek testi szükségletei – táplálkozás, ön- és fajfenntartás stb. – vannak, térhez, időhöz van kötve, ezzel szemben a lélek örökkévaló és végtelen, a test differenciálódásával

ellentétben integráló, az általánosra irányuló, a transzcendenciára igényt tartó valami.

Am ha az emberi élet – mint Ervin állítja – „a testi és lelki, az anyagi és szellemi tényezők állandó páros viaskodásában, folytonos konfliktusában állhat csak fenn”⁸, hogyan lehet „e konfliktus megoldása az ember életfeladata?”⁹, hiszen – az előbbiekből egyenesen következik –, ha e konfliktus megoldódik, akkor az élet már nem állhat fenn. A katolikus filozófiában – Aquinói Tamás óta – megszokhattuk, hogy az analógiának milyen nagy bizonyító erőt tulajdonítanak. Nem csodálkozunk azon az eszmemeneten, amelyet egy Mickol nevű angol újtomistánál találunk: „A katolicizmus és a tudomány egymásnak vannak teremtvé. Az egyházban asszonyi elemet találunk a maga tökéletességében, nem hiába hívják az egyházat anyának, maga a tudomány pedig férfias elem. Az egyiknek szüksége van a másikra, mindketten az elhúzódo udvarlás szenvedői”, vagyis hát sürgeti a kettőnek a házasságát, mert hiszen egymásnak vannak teremtvé¹⁰. Mégis azt hisszük, nem mi persziflálunk, hanem Ervin Gábor, amikor a hasonlatot még tovább viszi angol kollégájánál és ezt írja: „A nemek fiziológiai funkciója és szellemi, kultúraalkotó, világhoz jutó törekvése között analógia áll fenn. Mint kultúra alkotó, a férfi önmagának kicsiny csíráit szórja, helyezi ki a világba: tettek, szavak, könyvek, cselekvést mozgató fogalmak formájában... Ez a tevékenység lélektanilag úgy osztályozható, mint fogalomalkotás és akaratműködés. A nő a szellemi életben is magábaszívó, befogadó, de eközben a világot magábaolvasztó tevékenységet végez... lélektanilag ez a tevékenység nem egyéb, mint szemlélődés. E fogalomalkotás a tipikusan férfias, a szemlélődés a tipikusan nőies szellemi munka”¹¹. Amikor azonban a szemlélődést női attribútumnak tekinti, megfelelkezik arról, hogy azt más vonatkozásban használva, ellentmond előbbi tételének. Énünk ugyanis – fejtegeti – kétféleképpen léphet kapcsolatba a világgal. Vagy cselekvő módon birtokába veszi a világot, vagy szenvedőlegesen átadja magát neki. Az első út az akarás, a cselekvés és a vele szorosan összefüggő fogalomalkotás, tudomány útja. A második út a szemlélődés, a befogadó

azonosulás, az önátadás, a művészet útja. Ebből a fentiek szerint az következne, hogy a tudomány művelése a férfiak feladata, a művészet pedig női dolog.

Nos, ez az összefüggés elsikkad a gondolatmenetből, viszont a szemlélődés fogalmát ki kell terjesztenie – egészen odáig, hogy értelme még az ellenkezőjébe is átcsap, amikor arról medítál, mint kerül a művészet élvezője a szemlélődés, a kontempláció állapotába. Ezt az állapotot ugyanis meg kell előznie a művészeti alkotásnak, amely azután kontemplatív hatást kelt, viszont, ha a művészet maga kontempláció, hogyan jön létre a művészeti alkotás? Ervin Gábor megpróbálkozik olyan okadatolással, hogy az alkotás előtt az alkotó művész is kontemplatív révületben él, „le tudja bontani énje zárt falát, ki tudja magát tární, meg tud nyílñi; ilyenkor megragadja őt a világban működő alakító erő, a Logos”¹², tehát az alkotó femininné válik és a férfias erő, amely megszállja, kívülről jó és az alkotó lényegében ez, nem pedig a művész maga.

Nagyon hasonlít ez a felfogás William Blake angol misztikus költő meggyőződéséhez, amely szerint ő aláveti magát valamely magasabb hatalomnak, amely lényegében diktálja neki a verseit és ő csak ennek engedelmes eszköze. A különbség az, hogy Blake-nél a sugalmazó-alkotó inkább az ördöghöz, Ervinnél pedig istenhez hasonló. De Ervinnél nem az a döntő szempont, hogy a művészeti alkotás misztikus természetét kiemelje, hanem az, hogy hangsúlyozza: a művészetben nincs szerepe a fogalmiságnak, nem akarhat ismeretet nyújtani, akaratot megindítani. A művészettől „távol áll minden szándékosság, célzatosság”¹³, mihelyt cselekvésre buzdít, már nem művészet, hanem propaganda.

Anélkül, hogy a *l'art pour l'art* eme szélsőséges felfogásának bírálatába belemennénk, – amelyet gyakorlatilag az egyház korántsem fogad el, amikor a művészet majd minden ágát mozgósítja az emberek vallásos hitének a felébresztésére és erősítésére, csupán azt a kérdést vetjük fel, vajon Ervin Gábor az egész irodalmat kizárja-e a művészet köréből, lévén az nagyon is ráutalva a fogalmi gondolkodásra. De további aggodalmaknak is hangot kell adnunk Ervin elméletével kapcsolatban. Ha ugyanis következetesek aka-

runk lenni, nem ismerhetjük el a művészetet a kultúra részének, tekintettel arra, hogy Ervin szerint is „a kultúra csak cselekvések útján valósulhat meg”¹⁴ – ugyanakkor pedig azt állítja, hogy a kultúra kiépítésének két eszköze van: „a fogalomalkotó tudomány és az élménymélyítő művészet”¹⁵. Persze ebben is ellentmondás rejlik, abban ti., hogy a művészet kultúrateremtő *tevékenység* és mégse *tevékenység*, nem szólva arról, hogy könyve másik helyén azt is állítja, hogy „ami viszont a tudományt és művészetet illeti, azok nem öncélúak, hanem az ember szolgálatára hivatottak”¹⁶. S hogy ellentmondásosságát teljesen fölidézzük, utalunk egy másik passzusra, amely viszont a tudomány öncélúságát is kimondja: „az emberiséget egységesítő, a végső létfogalom megszerzésére és szemléletére, tehát kontemplációra irányuló valódi tudomány öncélú, önértékű. Művelése további hasznossági vagy gazdasági, sőt erkölcsi indoklásra sem szorul”¹⁷.

Legyünk jóhiszeműek, és tétélezzük fel, hogy a tudomány fogalmát egyszer szűken, szaktudományként értelmezi – és ezt pejoratív melléközöngével is ellátja, mondván, hogy „ha valaki a tudományt csak az életért való küzdelem egyik eszközének tekinti, akkor eo ipso csak alárendelt szerepre kárhóztathatja”¹⁸ – másszor pedig talán a filozófiával vagy még inkább a teológiával azonosíthatja, amikor arról beszél, hogy itt tulajdonképpen a világ meghódításáról van szó, „a makrokozmosz énesítése a tudomány végső célja”¹⁹, persze csak „végső”, hiszen „a tudomány csak folyton készül és soha sincs készen, művelése kísérlet arra, elérni az elérhetetlent. Szép reménytelenség, amely mégsem hiábavaló, mert öncélú”²⁰. Ebből arra is következtetni lehet, hogy nemcsak a művészetnek, hanem a tudománynak sem feladata az ismeretszerzés. Végül is tehát tudomány, művészet, összefoglalva: kultúra nem egyéb, mint magatartás, – nem véletlen, hogy a műveltséget az illemmel azonosítja²¹ – vagyis „a maga egészében az erkölcs birodalmába tartozik”²².

Itt azonban újabb problémák merülnek fel: „Az erkölcs alapjábavéve mindig magánügy”²³, amit úgy ért, hogy csak egyéni cselekvésről lehet beszélni, sőt „szubsztanciális léttel csak az egyedek,

a közösség tagjai bírnak”²⁴. Márpedig az tagadhatatlan, hogy ha a művészeti alkotás – de az is megszorítással, hiszen építészet, zenekari teljesítmény, színház stb. kollektív műfajok – egyéni teljesítmény, ugyanez nem mondható a tudományra, mégkevésbé általában a kultúrára. S így Ervin, mihelyt felmerül a közösség kérdése, mindjárt kompromisszumra kényszerül: „nem azt akarjuk mondani – írja –, hogy a közösség nem több, mint tagjainak összege”²⁵. A közösség valóságos, reális léttel bír – ismeri el –, csak éppen „nem minden reális lét egyúttal szubsztanciális is”²⁶.

Ami az egyént – éspedig egyelőre a közönséges, mindennapi embereket – illeti, felveti a szociológiában divatossá vált szerep-elméletet, hogy ti. minden egyes személy a többiekkel szemben különböző szerepet kap vagy vállal és ebből az emberi együttélés „ágas-bogas” viszonyai²⁷ alakulnak ki. E viszonyokból keletkezik azután a közösség *rendje*²⁸, vagy a szociológiában inkább használatos kifejezéssel élve, egy viszonyrendszer, amelyet társadalomnak is hívhatunk. Ervin Gábor azután ehhez még hozzáteszi, hogy e sokféle, bonyolult kapcsolaton túl az emberben él egy „végső, legmagasabb közösség igénye”²⁹, és ez a közösség lenne az emberiség, amely ezek szerint nem szubsztanciális, hanem csupán „intencionális egység”³⁰.

Hogy aztán ebből a lehetőségből hogyan válik, vagy válik-e egyáltalán valóság, arra vonatkozólag Ervinnél több variációval találkozunk, amelyek azonban ismét csak nem egészen harmonizálnak egymással. Az intencionális egység ugyanis csupán általánosságban mozgó követelmény, amely mint eszmény, egyes kiválasztottakban, a nagy emberekben él elevenen. Ez az intencionalitás alkotásokat eredményez, amelyek részeivé válnak a kultúrának és ezekkel hat a nagy ember a tömegre. Ezzel a tömeg részese lesz a haladásnak. De miféle haladásnak? Hiszen a haladás csak szubsztanciális létezők számára törvényszerűség, az emberiség pedig csak relációs egység és így nem lehet időbeli törvényszerűséget megállapítani arra nézve, hogyan halad a végső egység felé; ez a végső egység azonban nem lehet cél, minthogy, ami időben van, ami keletkezik, az el is múlik, elpusztul, s így „minden chi-

liasmus, messzianizmus, amely végső boldog állapot elkövetkezésére vár, sőt annak erőszakos megoldását követeli, csalódásra és megghiúsulásra van ítélve”³¹.

Nem térünk ki arra, mint keveri össze Ervin Gábor – persze korántsem ő az egyetlen – a fejlődés és a haladás fogalmait, illetve a kettőt szinonimaként használja, valószínűleg abból a neotomista álláspontból kifolyólag, hogy fejlődést nem tud elképzelni, mint a világegyetemben érvényesülő végtelen törvényszerű folyamatot, csak mint olyan jelenséget, melynek kezdete és vége van, tehát – akárcsak a haladás, amely nem kozmikus, hanem történelmi processzus, célképzettel teljes. S így belátván, hogy a vég, amely mint elmúlás, megsemmisülés, furcsa cél lenne, – az egész problematikát, a kultúra megvalósulásának kérdését áttolja az erkölcs területére, amely megengedi, hogy „elérhetetlen” legyen, amely felé csak „törekedni lehet, a teljes megvalósulás földi reménye nélkül”³². Ezért állítja, hogy az erkölcs nem a kultúra egyik ága, hanem a kultúra megvalósítására irányuló követelés, – maga a kultúra sem realitás tehát, hanem beválthatatlan ígéret, „inkább látszik ábrándnak, mint valóságnak. Szép álom, amely soha be nem teljesül”³³.

Vajon ez a pesszimista konklúzió azoknak a történelmi körülményeknek a mérlegre tevéséből adódott, amelyek őt – a személyt, mint egyetlen szubsztanciális realitást – valóban meg is semmisítették? Az ellentmondások, amelyek művében találhatók, – és amelyeket nem is mind soroltuk fel – a remény és kétségbeesés kettősségéből nem találva kiutat, az ő belső ellentmondásosságát tükrözi-e, hiszen gondolatsorai nem vezetődnek végig, hanem sokszor összefüggés nélkül csupán felmerülnek – vagy pedig, mint bevezetőben említettük, a nem teljesen kiérlelt elmélet megnyilatkozásai és amelyek kidolgozásához már nem jutott ideje. Vagy talán elhallgatások rejlenek mögöttük, a papi kötelezettségekből adódó fegyelem, amely nem engedte kifejezésre juttatni azokat az eszméket, amelyek igazságára éppen a személyessé vált történelmi tapasztalatok ráébresztették és amelyek odáig elvitték, hogy csatasorba álljon a fasiszta embertelenség ellen. Amely össze-

egyeztethető volt Krisztus és az emberek szolgálatával, de már nem azzal az elmélettel, amely vezérfonalul szolgált a fasizmus, mint rendszer elleni küzdelem számára. Mindezekre a kérdésekre most már nem kapunk magától Ervin Gábortól választ, de emberi magatartása, mártíromsága felmentést ad az ellentmondásokért, amelyek felfedése viszont a filozófiatörténész kötelessége.

2. *Morális immoralizmus*

Ami Ervin Gábornál logikai következetlenség, az gróf Révay Józsefnél tudatos program: az ellentmondásosság, ha nem is reális, de szellemi folyamat, dialektika, mégpedig olyan, amely különbözik mind a hegeli, mind a marxi dialektikától; nem ismeri a szintézist, hanem csupán a szélsőségek közötti lebegést, ingást. Nincs sem magasabb fejlődési fok, sem ellentétek egysége, harca. Ez az ide-odalengés mind egyéni, mind közösségi életére, mind pedig filozófiájára jellemző, és ha ez utóbbi nem is közvetlen elméleti lecsapódása az előbbinek, kölcsönös motivációjuk eléggé nyilvánvaló.

Révay József (1905–1945) arisztokrata származását, ha nem is titkolta, de nem élt – és nem élt vissza – vele, kezdettől fogva a haladó gondolkodású és törekvésű emberek társaságát kereste. Eleinte festőművészeknek készült, de aztán egyre inkább a szociológia és filozófia iránt érdeklődve, 30 éves korában beiratkozott az egyetemre és doktorátust szerzett, majd 1940-ben magántanár lett és 1944-ig a budapesti egyetemen etikát adott elő. Irodalmi pályafutását a „Századunk” c. folyóiratnál kezdte. Ez a folyóirat a polgári radikalizmus korábbi orgánumának, a Huszadik Századnak a folytatásaként 1926-ban indult Vámbéry Ruzstem szerkesztésében, majd utána Csécsy Imre szerkesztette, amíg – 1939-ben – a fasiszta kormány be nem tiltotta.

Révay esztétikai, majd szociológiai tárgyú cikkekkkel jelentkezett a lapnál és szociológiai érdeklődése fokozódásáról tanúskodik, hogy teoretizálás helyett a konkrét társadalmi viszonyok feltárá-

sára, az akkor divatossá vált „falukutatóktól” függetlenül, de azok tevékenységével párhuzamosan szociográfiai munkákat jelentetett meg, melyek közül az ugyancsak haladószellemű Kelet Népe c. folyóiratban közzétett „Egy jobbágyközség sorsa a patriárkális időben és a kapitalizmus korában” (Kelet Népe, 1939, 219–229. oldal) c. tanulmánya, de különösen a „Kisnemesek Tajnán. Adatok egy felvidéki falu és egy társadalmi réteg történeti monográfiájához” (Budapest, 1942) c. műve, mely a paraszti és a kisnemesi „népi” rétegek egymáshoz való viszonyát, a csaknem hasonló szociális helyzet ellenére uralkodó ellentéteit éles megvilágításba helyezi. Bár inkább kontemplatív természetű volt, a fokozódó fasiszta elnyomás és a háború embertelenségei aktivizálták és radikalizálták úgyannyira, hogy kapcsolatba került szocialista körökkel és ellenálló csoporttal. Újabb ellentmondásként, közvetlenül a felszabadulás után, egy végzetes tévedés folytán épp azok részéről érte a gyilkos merénylet, akik sorsának javításáért síkra szállt.

Filozófiája, mint említettük, az ellentmondás jegyében fogant. Eleinte keresi a szintézist, de úgy látja, hogy ez az igény hiába-
való. Kant ismeretelméletének tényénél vizsgálja először a kérdést és „A megismerés antinómiája Kantnál” (Budapest, 1936) c. művében rá kell jönnie, hogy az alapprobléma: az ismeret és a valóság viszonya Kantnál feloldhatatlan antinómiába torkoll: egyik oldalról az eredmény az, hogy a valóság és jelentése azonosak, másik oldalról, hogy különböznek egymástól. Az ismeret objektivitásának követelménye ugyanis magában foglalja az alanyi tartalom és a tárgyi szembenálló „ontológiai azonosságát is, különbözőségét is; az önmagában való dolog intelligibilitását, azaz racionalitását is, irracionalitását is; az igazság fennállásának létszerűségét, érvényszerűségét is”³⁴. Mi lehet a megoldása ennek az antinómiának? Kant mindkét posztulátumnak eleget igyekszik tenni, azt remélve, hogy ezzel szintézist ér el. Egyfelől aláveti a tárgyat az alanynak, a világot a megismerésnek, igazolni próbálja a tudat, az ismeret elvének a világ fölött való érvényét. Másfelől azonban, ugyanazon rendszer keretein belül, teret enged a

Ding an sich fogalmának is, – ami egyértelmű a „jelentéstelenül, minden ismeretszférán túl létező valóság állításával”³⁵.

Nem új megállapítás ez a Kantról szóló kritikákban és egész irodalma van annak, mint lehetne a Ding an sich-et kiküszöbölni a kanti filozófiából, vagy pedig előtérbe állítani és visszacsinálni a híres kopernikuszi fordulatot. Így állott elő az a helyzet, amelyet Lenin összefoglalóan úgy jellemez, hogy „e felemássága miatt mind a következetes materialisták, mind a következetes idealisták (ügyszintén a „tisztá” agnosztikusok, a hume-isták is) egyaránt kíméletlen harcot folytattak Kant ellen”³⁶. Lenin viszont nem e „felemáság” megszüntetésére keres megoldást, hanem Kant álláspontjának történelmi-logikai magyarázatát adja és végső konklúzióként azt állapítja meg, hogy „Kant filozófiájának alapvető vonása a materializmus és az idealizmus kibékítése, a kettő közti kompromisszum, különböző fajtájú, egymással ellentétes filozófiai irányoknak összekapcsolása egy rendszerben”³⁷.

Révay József más úton próbálkozik Kant filozófiájának értelmezésével. Tulajdonképpen frazeológiai megoldással kísérletezik, aminek az a jellegzetessége, hogy kerüli a materializmus kifejezést, nem csak ismeretelméleti realizmussal behelyettesítve, hanem a skolasztika nominalizmusát is felelevenítve azzal, hogy a Ding an sich korántsem a tudattól független valóság elismerését jelzi, hanem csupán határfogalom, és pedig „a tudatot limitálja”³⁸, mutatja, hogy kell valami „igazságon túlnak” lennie, amire ez irányulhat. Ilyen értelemben a Ding an sich nem irracionális fogalom, – viszont azzal, hogy Kant a Ding an sich-et noumenonnak tekinti, a kettőt azonosítja és azt meg nem ismerhetőnek fogja fel, előáll az antinómia: a Ding an sich irracionális jellege. Az ismeretelméleti én, „a tudat általában” a nominalizmus mellett szól, viszont az „intellectus archetypus” szemben áll az általános tudattal, ennek ősmintája magasabbrendű, azaz abszolút tudat (isten), ez pedig – mivel minden valóság a tartalma – feladása a nominalizmusnak. Az antinómia így továbbra is nyitva marad és Révay végső konklúziója az, hogy „Kant elmélete nem a befejezett szín-

tézis nyugalmát árasztja, hanem ellenkezőleg, ellentétes elemek küzdelmét” – a dialektika „nem ér célhoz, de ködbe vész”³⁹.

A kérdés már most nem az, hogy Kantot mi akadályozta abban, hogy dialektikája nyitva marad – helyesebben, hogy a Tiszta ész kritikája transzcendentális dialektikájának eredménye az a negatívum, hogy problémái tudományos úton nem oldhatók meg, és a három alapkérdés: isten, szabadság, halhatatlanság nem a tiszta észnek, hanem mint hittételek, a gyakorlati észnek a tárgyai, egy szóval az ész ideái nem konstitutív, de regulatív princípiumok, – hanem az, hogy a filozófiának feladata lehet-e egyáltalán a „végső igazságok” megtalálása, megfejtése, vagy pedig csupán a problémák minden oldalról való megvilágítása, ellentétes tételek szembesítése és megértése.

Erre a kérdésre keresi a választ fő munkájának számító – ha ugyan lehetséges e félbeszakadt élet fő munkájáról beszélni – „Az erkölcs dialektikája” (Budapest, 1940) c. művében, melyben nem általában a valóság és jelentése, a realitás és érték egymáshoz való viszonyát vizsgálja, hanem leszűkíti a problémát egyetlen érték-kategóriának, az erkölcsi értéknek a valósággal való szembesítésére. Így abból indul ki, hogy az etikából, mint a filozófia egyik diszciplínájából módszertanilag ki kell küszöbölni minden metafizikai, ontológiai vagy logikai elemet – annak ellenére, hogy ezek a diszciplínák egymásra vannak utalva, egymással kölcsönhatásban állnak. De szükséges ez a megszorítás legalábbis a kezdetnél, annál a tételnél, hogy az etikának „valamely végső evidenciára közvetlenül kell ráépülnie”⁴⁰, ami persze már magában foglalja pl. a logika kiküszöbölésének a visszavonását, hiszen ha meg van már a fő tétel, abból logikai eljárással kell bizonyos következtetéseket levonnia.

Nos, ez a „végső evidencia”, helyesebben előfeltételezés, amely kiindulásul szolgálhat, nem más, mint a „kell” kategóriája, mégpedig nem csak tárgynélküliségében, hogy ti. mi az, ami kell – hanem racionális meghatározottság nélkül: „a felelősség kétségbevonhatatlan élménye, valamiféle határozatlan hivatástudat, homályos irányulású áhítat”⁴¹ – olyan körülírása tehát a felvett ki-

indulópontnak, amelynek pszichikai, önkényes, tudományosan ellenőrizhetetlen jellege eléggé szembeszökő, mint ahogy az is, hogy ennek a ködös érzelmi állapotnak evidenciaszerűséget tulajdonít. (E bizonytalanság eléggé kiviláglik, ha csak $A = A$, vagy $2 \times 2 = 4$ közvetlen beláthatóságával hasonlítjuk össze, holott világos, hogy ezek is hosszú történelmi fejlődés eredményei).

A továbbiakban pedig logikai műveletekkel – és pedig ami ellen megpróbált védekezni⁴² – lényegében az ontológiai istenbizonyíték analógiájára – a tudat-állapotot átvetíteni igyekszik a valóság szférájába, mondván, hogy a kell élményében adott tényállás kifejezhető úgy is, hogy van valami, ami nincs, de ez a van nem egyenlő a semmivel, amennyiben az, hogy kell, már valamiféle létmódot eleve biztosít. A kell tehát a semmi és a való között mozog – léttanilag is – és a létmód lényegileg az „erkölcsi tényállás”, amelynek a sajátossága a két „szubszisztencialitásnak a feszültsége”⁴³. E feszültség tartalma aztán nem más, mint a tapasztalati világ struktúrája és valami transzcendens vagy ideális mozzanat közti sajátos viszony. E viszony korántsem egymás tagadása, elutasítása, kizárása, hanem talán úgy lehetne kifejezni, hogy szemben álló egymásrataltság, amelyben azt a mozzanatot, hogy az, ami van, nem elég, az ami kell, nincs, Révay „dinamikus” elemnek, azt a mozzanatot pedig, hogy az kell, ami van, „statikus” elemnek nevezi.

Ez utóbbi abban nyilvánul meg, hogy a kellő és a való egységét az abszolútumban képzeljük, az előbbi pedig abban, hogy a természet és abszolútum között távolságot tételezünk. Ez azonban az antinómiát csak látszólag szünteti meg, minthogy a valóság nem kapcsolható mindkettőhöz: ha az abszolútumhoz kapcsoljuk, eleget teszünk a statikus mozzanatnak, de elejtjük a dinamikusát, ha a természethez kapcsoljuk, akkor érvényesítjük a dinamikus mozzanatot, de elnyomjuk a statikust. „Olyan harmadik megoldás – állapítja meg Révay – amely mindkét mozzanat jogos érvényét tekintetbe venni képes volna, nem található”⁴⁴. Bárhogyan is próbálkozunk ugyanis azzal, hogy a kell és a van egybe essenek, – pl. úgy, hogy mindkettőt ideális tényező konstituálja, vagy fordítva,

hiszen a kell elveszti értelmét, ha a követelmény lehetetlenségre vonatkozik – az eredmény mégis valamiféle dualizmus lesz, mint-hogy „az etikai idealizmus metafizikai realizmust követel és megfordítva a metafizikai idealizmus etikai realizmust vonz”⁴⁵. Ha ugyanis a kellő valóság, vagyis a megvalósult világ etikai jellegű, azaz „jó”, akkor semmi értelme sincs annak, hogy a való mellett még külön kellőt is tételizzünk, sőt „a mindenséget, amelyben a való és kellő azon egy, a tömjénfüst nehéz illata lengi körül”⁴⁶, jelzi Révay finoman, hogy ezzel a tudományos igényű filozófiától eltávolodva, alapjában véve a teológiába jutnánk. Ott persze aztán minden lehetséges.

A dinamikus és statikus megkülönböztetés azonban nemcsak arra való, hogy a kétféle etikai alapállást jellemezzük, hanem annak megfelelően, hogy melyik mozzanat az uralkodó, az egész etikai rendszer mivoltát is meghatározza. Ennek történelmi típusokon való bemutatása után Révay arra a konklúzióra jut, hogy „a dinamikus mozzanatnak szigorú, aszketikus kötelességmoral felel meg, a statikus mozzanatnak pedig derűs és engedékeny természetmoral”⁴⁷. A kell antinómiáját tehát akár apriori deduktív eljárással állapítjuk meg, akár aposteriori, történeti, pontosabban etikatörténeti anyagból kiindulva, induktív eljárással, az eredmény ugyanaz: „az erkölcsfilozófia apóriában végződik; végső pontja kérdés; olyan kérdés, amelyre egyértelmű felelet nincsen”⁴⁸.

A kettősség azonban nem pusztá megállapítás dolga. A kell nem csupán követelmény – ahogyan ez Kant rigorozitálásában megjelenik – hanem tartalommal is telíthető, amire éppen Schiller nyújt példát, amikor e rigorozitás enyhítésére törekszik. Ennek lényege, hogy a valótól a kellő felé törekvésnek megvannak a reális alapjai és pedig elsősorban a játék, amely már nem a természet eleme, hanem a természetből elvezető, valami többlet a tiszta természettel szemben. „A játék – írja Révay – a szellem áramlása a maga alanyi és tárgyi sarkpontjai között”⁴⁹ és szembeállítva a teologikus jellegű és hasznosságra irányuló munkával kiemeli a játék öncélúságát. Ez az áramlás, mozgás, nem más, mint a pusztá természet-

ből az idealitás felé emelkedés, az idealitásnak pedig a legszélesebb, legátfogóbb kategóriája a szellem. Így lesz „az erkölcsi kell eive és tartalma maga a szellem”, „a szellem életformája az alanyi és tárgyi szellem játékos kölcsönhatása”⁵⁰ pedig nem egyéb, mint a kultúra.

A kultúra különböző ágai – melyeket, elsősorban a művészetet, a tudományt, a sportot, a jómodort, a technikát, a gazdaságot és a politikát mint az etikai dualizmus tartalmának kibontakozását, Révay ebből az aspektusból részletesen taglal – csupán különböző megnyilvánulásai a közös lényegnek, az öncélú kultúrának. De ez a kultúra, mint az erkölcs általános eszménye sem jelent nyugvópontot. A kultúra egyfelől egyéni mű, s így a kultúra eszménye individualizmust követel, – másfelől közösséget tesz fel, ez pedig kollektivizmust követel. Mindkettő újabb dualításokat, feszültségeket hordoz magában, melyeket azonban részletezésük nélkül céltalan lenne végigkísérni, így megelégszünk a rezümével, amelynek elvi jelentősége van: „a kell egyes tartalmai egymástól különböznek, sőt egymással ellenkeznek; az erkölcs – végső struktúráját tekintve – változatos, szerteágazó, sokszerű; egyetlen zárt rendszerbe bele nem szorítható”⁵¹.

Nem követjük Révaynak a kultúrfilozófiába torkolló „kell etikájának” a hasonlóképpen kultúrfilozófiát kifejtő Windelband–Rickert-féle értékelmélettel való szembesítését sem, amelyben Révay tiltakozik az ellen, hogy az érték nem csak más dolgokon megjelenő határozmány, hanem szubsztancialitás lenne, azaz az értékelmélet az értékességet önálló lényeggé hiposztazálja. Amikor azonban e felfogásnak ellentmond, ismét újabb kettősség keletkezik: egyfelől a kell minősége önmagában nem állhat fenn, hanem erkölcsi személyre vonatkozik, amely nem ugyan valami kell-minőséget hordoz – tehát nem tekinthető egyszerűen pszichológiai jelenségnek –, hanem „csak utal valamiféle pozitív kelltartalmak irányába”⁵² – másfelől pedig a kell tartalmai nemcsak a valóságos tudatban nyernek időbeli létet, hanem időtlenül is fennállhatnak és – nem éppen teljes joggal, hiszen végeredményben az értékelmélet sem áll messze ettől az értelmezéstől – abban látja a badeni is-

kola és a saját felfogása közötti különbséget, hogy e tartalmak létmódja „nem a valóság, hanem az érvény”⁵³.

Révay azonban – talán ahelyett, hogy az élménytartalom transzcendens jellegével szemben annak transzcendentalitását hangsúlyozta volna – újabb kettősséget vél benne felfedezni: a kell tartalmait, a matematikumhoz hasonlítva hangsúlyozza időtlen fennállásukat, apriori, sőt racionális következmény-, derivátum-mivoltukat, ugyanakkor – nem úgy, mint a matematikum – nem-személytelen, az egyéni érdektől mentes, közömbös tartalmak, hanem személyhez szóló felszólítások, az alanynak elevenébe vágó, annak sorsát meghatározó követelmények. A matematikumtól abban is különböznek, hogy a kell-tartalmak alapjául szolgáló axiomatikus elem nem egyértelmű, azaz a kell evidens élménytartalma belső feszültségtől terhes, ezáltal nem egyöntetű rendszernek, mint a matematika, hanem „dialektikus fejlődésnek válik a forrásává”⁵⁴. S így kanyarodik vissza eredeti kiindulópontjához, amelynek illusztrációját adja etikájában, hogy ti. dialektikája szemben álló tételek antinómiája nem jut el a szintézisig, hanem az antitéziséből megint csak tézis lesz. „A dialektika – írja – két szélső pont között inog; egyöntetű végeredménnyel nem szolgál. Tézis és antitézis örökké váltják egymást, a szintézis megnyugvása elmarad”⁵⁵.

Rokon ez a felfogás Kierkegaard „minőségi” dialektikájával és, hogy ennek Révay is tudatában volt, mutatják a reá való hivatkozások álláspontja alátámasztására. „Bizonytalanság, gond és lelki mardosás jellemzik az erkölcsi alany egzisztenciális helyzetét” – írja teljesen kierkegaardi szellemben⁵⁶. E pesszimizmus indokolt 1940-ben, amikor „Az erkölcs dialektikájá”-t írja, de a történelem további alakulása, a hitleri Németország legyőzetésének előrevelődő árnyéka és a bizakodó és harcoló szocialistákkal és ellenállókkal való érintkezése, majd a felszabadulás még számára megadatott rövid pillanata fokozatosan megoldják a sötétben látás görcsét. Így „Az erkölcs dialektikájá”-nak végső kihangzása még az, hogy „erkölcsnek nem más az ellentéte, mint más erkölcs, ezért az erkölcs eredendően erkölcstelen, sőt éppen csak erkölcs lehet igazán erkölcstelen”⁵⁷, és uralkodó közállapotainkra nem minden cél-

zás nélkül idézi Goethét: „Der Handelnde ist gewissenlos”, kiegészítve azzal, hogy „valóban tevékeny erkölcsi életre ki-ki csak korlátoltsága vagy fanatikus elvakultsága arányában alkalmas”⁵⁸.

1944-ben, Nietzsche születésének 100. évfordulója alkalmából írt, a Magyar Filozófiai Társaság – melynek titkára volt – felolvasó ülésén előadni szándékozott „Immoralizmus” c. tanulmányában, melynek előadására a német megszállás miatt már nem kerülhetett sor és mely csak halála után az Athenaeum c. folyóirat XXXI–XXXII. (1945–46.) kötetében jelent meg, a fenti tételt azonban már megfordítja és a következőket írja: „Az erkölcsöt, a kell-t, az erkölcsi elkötelezést elvileg tagadni ugyanúgy nem lehet, mint ahogyan elvileg nem lehet tagadni az igazságot sem... ha nincs igazság, akkor nem igaz az sem, hogy igazság nincsen. Ez a fegyver a morál mezején is talál. Bármit állít is valaki kötelezőként – illetve tiltásként – implicite elismeri magát a kötelezést. Ha valaki a szokásos vagy hagyományos erkölcsi tartalmakat tagadja, tiltja, ugyanakkor ugyanezzel állít is új erkölcsöt. Ha másról nem, akkor legalábbis a régi erkölcs elvetésére kötelez. Az elvi attitűd az immoralizmusból szükségképpen csinál moralizmust. Elvi immoralizmus: fából vaskarika. Minél elvszerűbb, minél erőteljesebb az immoralizmus, annál határozottabban moralizmus is egyúttal”⁵⁹.

Feladja – és leleplezi – az öncélúság elvét is: „Az erkölcsösségért való erkölcsösség, a folytonos önmagára visszasandító, reflexív erkölcs gyakran inkább csak a látszatra és az érdemre spekulál, könnyen vezet csaláshoz és önámításhoz”⁶⁰, és azt a paradoxnak látszó tételt állítja fel, hogy az immoralizmus inkább moralizmus, mint maga a moralizmus. S e ponton nem elégszik meg arra való utalással, hogy a moralizmus az idők folyamán kiüresedik, formális, sőt álszent lehet, míg az immoralizmus, amennyiben tagadása a fennálló morálnak, nem pusztán tagadás, hanem – legrosszabb esetben implicite – új, morális tartalmat foglal magában, hanem rámutat annak szociális funkciójára is, amikor azt állítja, hogy ebből a paradox tényállásból „merítik a mindenkori forra-

dalmak a maguk teremthető feszültségét, erős élményszerűségét és lendületét, egyszóval démoni erejét”⁶¹.

A fennálló tagadásának ez az új magatartása azonban felvet számára új elvi problémákat: az egyik, hogy vajon az új látens erkölcsi tartalom túlhaladhat-e a szubjektivitáson, ami számára itt egyértelmű a szándéketikával – és elérhet-e tárgyi helyességet, objektív érvényességet. Válasza az, hogy az állásfoglalás elvi jellege a dolog természeténél fogva logikai strukturáltságot is jelent, ez pedig legalábbis reményt nyújt az objektivitás létesülése számára. A másik, hogy a történelmi beágyazottság nem rejti-e magában a relativizmust? Itt megint az igazság problémájára utal, arra, hogy ugyanazt az igazságot több oldalról lehet megközelíteni és többféleképpen kifejezni és ha ez nem is tartalmazza a totalitást, a véglegest semmi esetre sem, de az adekvát igazsághoz való közeledés mindig magában foglal újabb és újabb igazságelemeket. Az erkölcsöt illetőleg relativizmus az lenne, ha a szembenállók mindegyikének „igaza van” – ám erről szó sincs, mindössze annyit állít, hogy a szembenállók mindegyikének „van igaza”⁶², azaz partikuláris igaza. S ha korábban elvileg is tagadta a szintézist, ezt most már mint lehetőséget elfogadja: „a részleges igazságok fölött ott trónolhat maga az igazság, a tézis és antitézis fölött ott ragyoghat a szintézis”⁶³.

Aligha tételezhető fel, hogy ez a fordulat, amely a két mű között észlelhető, pusztán logikai meggondolásokból következett volna el és nem játszottak volna szerepet azok a társadalmi-politikai változások, amelyek ez idő tájt bekövetkeztek. S ha így van, annál sajnálatosabb, hogy az ellenállóvá, tudatos antifasisztává érlelődő férfinak nem adatott meg, hogy mint filozófus ennek a fejlődésnek etikai, elméleti megfelelőjét is kidolgozza.

S ha már most a tragikus sorsú, a történelem által pályájukban kettétört ellenzéki fiatalok után a szerencsés túlélők filozófiájának ismertetésére térünk át, előre kell bocsátanunk, hogy az ellenzéki-ség nem jelent minden esetben egyben radikalizmust, baloldaliságot is, hanem csupán a „hivatalos” elméletekkel való szemben-állást.

Ez elsősorban arra a gondolkodóra vonatkozik, aki leginkább beleillik abba a kategóriába, amelyet bevezetőben „irreális”, „irracionalis” jelzővel illettünk. *Hamvas Béláról* (1897–) van szó, aki – ellentétben Révayval, akinél az egzisztencializmussal rokon vonások, a kierkegaardi szorongás jelentkezése a közvetlen politikum, a hatalmi szervek részéről való fenyegetettség által eléggé motivált – általánosságban a fasizmustól, háborútól, vandalizmustól megcsömörlött nemzedék világnézetét juttatja kifejezésre. Illetve, minthogy már a 40-es évek elején is eléggé divergáló áramlatokat találunk az egzisztencialisták között – Heidegger például korántsem tartozik a fasizmustól elfordulók közé, ellenkezőleg, egy ideig a hitlerista válfajnak szinte hivatalos filozófusa – mindjárt előljáróban meg kell mondanunk, hogy Hamvas a Jaspers-féle irányhoz csatlakozik vagy legalábbis onnan indul, hogy – ha egyáltalán lehetséges – mesterét túlszárnyalva misztikus elemekkel tarkítsa elméletét.

Ehhez motívumokat szolgáltatott a keleti nyelvekkel és kultúrákkal, az őskori szellemiségekkel, mitológiával, ősvallásokkal, hindu, kínai, tibeti, afrikai és dél-amerikai ókori irodalommal való foglalkozása. Gondolkodása tehát – melynek jellegzetességei a jelentől való elfordulás, a múltba menekülés és a megnyugvásnak a transzcendens világban való keresése – alkalmas támpontokat talált Jaspers filozófiájában, s hogy ezt szilárd bázisnak tekintette a maga számára, mutatja, hogy első figyelemreméltó könyve „Szellem és egzisztencia” (Szeged, 1941) címen Jaspers bölcséletének ismertetését tartalmazza.

Hogy e műre részletesebben nem térünk ki, illetve, hogy Ham-

vas saját filozófiájának forrásmegjelölésére nem vonunk párhuzamot a két gondolkodó között, az nemcsak azért történik, mivel Jaspers filozófiája, amelyet akkoriban Hamvas úttörőként mutatott be a magyar közönségnek, ma már eléggé ismert, hanem főképp azért, mert Hamvas könyve megírásakor Jaspersnek csak „Philosophie” (1932) c. háromkötetes – egyik – főművét, és a fontosabbak közül „Geistige Situation der Zeit” (1931) és „Existenzphilosophie” (1938) c. munkáit ismerhette, a későbbieket, így másik főművét: „Von der Wahrheit” (1948), továbbá „Rechenschaft und Ausbruch” (1951), de különösen „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen” (1958), „Wahrheit und Wissenschaft” (1960) stb. nem, márpedig Jaspers profilja ezekből bontakozik ki igazán.

Ezzel függ össze, hogy Jaspers speciális kifejezései – amelyek értelme éretten ezekben a későbbi munkáiban világosodik meg – Hamvast eléggé tévútra vezetik, mint pl. amikor a „Das Umgreifende”-t (mindent átfogó) „fellángolással”, „fellobbanással”, az „Existenzerhellung”-ot (megvilágosodás) „átvilágításnak”, a „Chiffre”-t rejtjel helyett csak jel-nek fordítja, holott ő maga kénytelen megállapítani, hogy a chiffre nem azonos a jel-lel: „A chiffre megfejtethő, a jel nem”.⁶⁴

De túl ezeken a fordítási nehézségeken, elsietettek azok a megjegyzései, amelyek Jaspers filozófiáját akként jellemzik, hogy az „rendszer nélkül, alapgondolat nélkül, világnézet nélkül”⁶⁵ való és már a Geistige Situation der Zeit ismeretében sem szabadna ilyet állítani: „az egzisztenciafilozófia elveti a filozófia támaszpontját: a vallásos hitet, a tudományos tényekhez való ragaszkodást, az idealisztikus tájékozódást és az eszmekódexet”⁶⁶. Hiszen Jaspers kifejezetten írja: „Egzisztenciafilozófia minden szakismeretet felhasználó, de túlhaladó gondolkodás”⁶⁷.

Más kérdés, hogy Hamvas könyvének megjelenése után egy évtizeddel később Jaspers előtt is világosabbá válik a szaktudományok és a filozófia viszonya. „A tudományokban hívő ember számára – írja – az a legkellemetlenebb, hogy a filozófiának egyáltalán nincsenek olyan általános érvényű eredményei, amelyeket tud-

ni és ezáltal birtokolni lehet. Míg a tudományok a saját területükön kényszerítően biztos és általánosan elfogadott eredményekhez jutottak, addig a filozófia ezt évezredek erőfeszítései ellenére sem érte el. Tagadhatatlan, hogy a filozófiában nincsen meg a végérvényesen megismert egyértelműség. Az pedig, amit alapos indokok miatt mindenki elismer és ezáltal tudományos ismeretté vált, nem filozófia többé, hanem az ismeretek meghatározott területére tartozik⁶⁸. Jaspersnek a filozófiára vonatkozó álláspontja azonban már a 30-as években kialakult; ennek lényege, hogy a filozófia nem tudomány, de több annál, „tudományfeletti” és ha meg is különbözteti a „filozófiai hitet”⁶⁹ a vallási hittől, filozófia és vallás nem nélkülözhetik egymást, összetartoznak, éspedig vagy mint „szövetségesek” vagy mint „ellenfelek”.

Hamvas is látja az összefüggést, de Jaspersnek akkori, még kifejtetlen állapotban levő elmélete miatt circulus vitiosus-t vél felfedezni ebben az összefüggésben: „A vallás és filozófia között – írja – az alapvető különbség az egymástól eltérő hit. A vallásban a hit kollektív, a filozófiában individuális. A megfogalmazás azonban ilyen formában túlságosan durva. Mert ha így lenne, akkor a filozófia individuális vallás lenne, a vallás kollektív filozófia; ami kétségtelenül megtévesztő bár, de hamis. A kétféle hit egymástól való elválasztásába belefogni azonban szintén reménytelen feladat. Hiába mondja az ember, hogy a filozófiai hit csak a vallásos hitre való tekintettel van; hiába mondja, hogy a vallásos hit végső célja egyéni filozófiai hit kialakítása. Ezek mind tévutak”⁷⁰.

Úgy véljük azonban, hogy a circulusnak van feloldása éspedig az *Umgreifende* helyes értelmezése által és ha Jaspers ennek mielenlétét csak a *Von der Wahrheit*-ben (ennek első két része: I. Az átfogó léte, II. A megismerés átfogója) fejt ki és az *Einführung in die Philosophie*-ban is külön fejezetet szentel neki, de a Hamvas által már ismert *Vernunft und Existenz* (1935) és az *Existenzphilosophie* (1938) is foglalkozik vele és már ezekből is kiolvasható az átfogó hét módja: a létezés, a tudat általában, a szellem, az egzisztencia, a világ, a transzcendencia és az ész. Hogy ezek hogyan függnek össze, illetve hogyan viszonyulnak egymáshoz, annak is-

meretése messze vinne tárgyunktól, a rövidség kedvéért csak arra mutatunk rá, hogy Jaspers a mindent magában foglaló alapot (fogalmát), a létet a szétbomlás, darabokra hullás, mozzanatokra való szétesés állapotában látja és úgy gondolja, hogy ezt a szétszórtságot valami irracionális erő szünteti meg; a darabokra hullott világot mint valami abroncs „fogja össze” és ez lenne a mindent átfogó a maga különböző megnyilatkozási módjaival, különböző fő- és alkategóriáival.

Folytathatnánk Jaspers gondolatmenetét – hogy ti. az átfogónak ezt a bonyolult szövedékét megismerni képtelen az ember, de a közvetlen észrevevéssel „megvilágosodik” számára, „transzparens” lesz, azaz az alapszituáció a lét szétszakítottsága, de éppen ez késztet arra, hogy az igazságmódokat egységbe foglalja, az *egy* igazságot elérni iparkodjék. Ezek a kísérletek a legkülönbözőbb területeken és módokon mennek végbe, így a vallásban, művészetben, költészetben, de legteljesebben a filozófiában és pedig az ész és szeretet útján, amennyiben „a tudás, ami szeretet és a szeretet, ami tudás, hozza az igazlét teljességét”. Ahol ugyanis az ész és a szeretet korlátozás nélkül hatékonyak, teljesen egybeesnek. A filozófia hozza a „megváltást”.

Jaspers ugyan hangsúlyozza, hogy ez a megváltás nem a vallásos hit megváltása, hanem csak annak „analogon”-ja, de hogy ez a filozófia mégis a misztikumba, mégpedig vallásos misztikumba vezet, az megmutatkozik abban, hogy a filozófia – éppúgy, mint a vallásnak az istene – „az út, az igazság és az élet”. Vagyis a filozófia – természetesen a jaspersi egzisztenciafilozófia – a filozofálók számára az, ami a hívők számára a vallás, – funkciója tehát az, hogy a vallásban nem hívők számára valláspótlék legyen és e tekintetben nem is nagyon különbözik az egyháztól, szertartástól és dogmáktól szabaduló, befeléforduló, misztikus átélésben megvalósuló vallástól, hiszen ennek az istennel való egyesülése pontosan megfelel a jaspersi metafizikának, a transzcendencia-élménynek.⁷¹

Jaspers tehát az egyházi, pozitív, történeti vallások helyébe – amelyek hatékonyságában már nem bízik – valamiféle filozófiai vallást ajánl – annak kreálására már nem vállalkozik – és ez az,

ami Hamvást nem elégíti ki. Ő a keresztény vallásnak az élet nagy kérdéseire adott feleleteit kevésnek találva a választ más pozitív vallásokban és vallásos-misztikus-költői iratokban keresi, a buddhizmusban, a tibeti misztériumokban, a yoga szertartásban, ősi himnuszokban, néger mesékben stb.⁷² Ezekre támaszkodva kiépít magának egy misztikus lét-tant és pedig – némileg Nietzsche–Zarathusztra modorában – kinyilatkoztatásszerűen, eleve lemondva racionális magyarázatokról: „Aki nem érti, annak meg se lehet magyarázni”⁷³.

Eszerint a létnek négy foka van: a szilárd, az oldott, az érzékfölötti és a tiszta. A szilárd fokon a lét plasztikus, tapintható, látható, képszerű; oldott fokon zenei és hangzó; érzékfeletti fokon logos-szerű, érzékekkel fel nem fogható, „nyelvfeletti abszolút mágia”, hogy aztán a negyedik fokon még ez az állapot is megszűnjék és semmi attribútummal nem bír, egyszerűen csak van: „tiszta Van”⁷⁴.

Ami ennek a létmódnak a megismerését illeti – Jaspershez hasonlóan –, fogalmakkal meg nem közelíthető, chiffré-írást kell hozzá találni, de még ez is meglehetősen reménytelen vállalkozás, minthogy ha az értelmét kifejezésre akarom juttatni, csupa negációba ütközöm: „nem fejlődés, nem megismerés, nem érzés, nem mágia”⁷⁵ s hogy még inkább komplikálódjék a helyzet, az igen és nem között sem tudok megkülönböztetést tenni, minthogy „az igen is ugyanazt jelenti, mint a nem” és azt sem fogom fel, hogy ez is aztán: „mit jelent?”⁷⁶.

Van azonban egy szilárd pont, amiből kiindulhatok: a Lét Egésze és Igazsága: szenvedés⁷⁷, és ez nem értelmetlenség, mert magasabbra ösztökél, ez a magasabb pedig nem más mint „a teljes lét”⁷⁸. A történelem során ezt a teljes létet mások és mások igyekeztek reprezentálni: királyok, papok, tudósok, katonák, államférfiak, de ezek sorban kudarcot vallottak – hogy miért, arra nem kapunk választ – és manapság egyetlen őrző maradt: a költő, még pedig a „poeta sacer”⁷⁹.

Ez a melléknév kettőt jelent: szentet és átkozottat, feladata is kettős: „Szolgálat és Uralom”: szolgálja a népet, az isteneket, a

szellemet, a tisztaságot, a rendet – és uralkodik a szellemen, a népben, a szépségen és a világon. Ez a nép-szolgálat azonban ne tévesszen meg senkit; nem a közönséges értelemben vett népről, hanem „a szent körben élőkről”, az Örök Birodalom alapítóiról és első lakóiról”⁸⁰ van szó (történelmi példa a „Stefan George köré csoportosuló Kreis”⁸¹ – és pláne nem olyan népről, amely „tömeg”. A tömeg Hamvas szemében a Le Bon-féle, amelyben „az egyéni tudat megsemmisül”, amely tehát „tudattalan, izgékony, hiszékeny, egyoldalú, maradi, zsarnok, tompa, sötét, hisztérikus; intelligenciája, ítélete nincs, mérlegelni nem tud, könnyen meggyőzhető, még könnyebben vezethető és becsapható”⁸².

Ortega y Gasset és Huizinga szellemében ezt a tömeg-elméletet továbbfűzi: „beláthatatlan következményektől” félti az emberiséget a tömeguralomtól, mert „azzal, hogy a tömeg jut felül, szükségképpen együttjár, hogy a tudattalan tevékenység jut felül”⁸³. A modern társadalomban szerinte korántsem „a bourgeois és a proletár osztályharca” folyik – ez „felületi társadalmi jelenség” –, hanem „a világos tudat és a vak tudattalan harca”⁸⁴, és „ha ma Marx, Engels, Lassalle vagy a lázítók közül bárki felébredne s meglátná, hogy mi volt az, amit oly hévvel ébresztgetett, gondolkodóba esnék”⁸⁵. Ha ugyanis „tudták volna, hogy az uralomra jutó tömeg az emberiség nagy eszméit egyáltalán nem úgy fogja megvalósítani, ahogy hitték... az apostolok forradalmasító irataikat minden bizonnyal nem írták volna meg olyan könnyelműen”⁸⁶.

Az eredmény ugyanis a „primitivizmus”, amely kifejezésnek ugyanolyan értelmet ad, mint Ortega a „puerilidadnak”, Huizinga pedig a „puerilizmusnak”, sőt „puerilitisnek”. Ebben az állapotban a tömeg „egyenlővé lesz a pápuákkal és a négerekkel”⁸⁷, franciául „canaille”-al, magyarul „söpredékkal”, sőt „majomemberrel”⁸⁸, aki „már nem is élhet másutt, csak az anyagban”⁸⁹, már pedig az anyag „a természet excrementuma”⁹⁰.

Egyetlen közösség, amely elviselhető: két ember közötti viszony – és ezzel visszakanyarodik Jaspershez, annak az „Én-Te kommunikációjához”⁹¹, amelynek formája az arisztotelészi philia = barátság. De míg a „Szellem és egzisztenciá”-ban Hamvas azon az

állásponton van, hogy a philia az Őnt tiszteletben tartja, és azt a folyamatot írja le, „amikor az egyik egzisztencia elementáris módon csaknem megrohanja a másikat és belefárad”⁹², és éppen ebben valósul meg az egzisztencia – „A láthatatlan történet” Barátságáról szóló fejezetében – különösen ha a barátság nem két „egymás lényét épségben tartó”⁹³ férfi, hanem férfi és nő között szövődik, vagyis „fordított barátság” („A szerelem titka, hogy a kettőből egy lesz, a barátság titka, hogy az egyből kettő”⁹⁴) – akkor ebben már érvényesül az a Mallarmé által formulázott tétel: „Ce mal d'être deux”⁹⁵, vagy méginkább a pejoratív értelemben használt Klages-féle szó: a „Zweisamkeit”⁹⁶.

Az egyetlen elviselhető létmód ezek szerint a magány, amelyet „se közösség, se vallás, se szerelem nem tud áttörni”⁹⁷, de amelyért meg kell szenvedni és pedig munkával: Az ember, hogy megszerezze jogát a magányra, „azt a bizonyos számú órát, ami kötelezi, dolgozza le, közömbösen, mert kell, tisztességből, mert ingyen elfogadni semmit sem illik. Ez az idő elveszett, mert az igazi élet csak ezután kezdődik”⁹⁸. Azaz meg kell adni a császárnak, ami a császárré, hogy megadhassuk istennek, ami istené.

Ez nem csupán a megalkuvás magatartása, hanem ár, hogy az ember három világán keresztülküzdje magát. E három világ: az élet, a lélek és a szellem. „Az élet ősfarmája: a féreg”⁹⁹. A féreg a fénytelen és szépségtelen természetben tenyészik. Őskörnyezete a víz – nyirkos és alaktalan, a mély felé igyekszik és a mélységeket elfödi. Mozgása: önmagába visszatérő hullám, örvény, amely kavargog, elborít, elnyel. Ennek a létszférának olyan tulajdonságait sorolja fel, amilyenek talán csak a Pokol köreiben fordulnak elő: undorítóan mohó életféreg, őskori hulló, vak, rút, irigy, fröcsköl, bűzölög, fortyog, hogy csak a legszelídebbeket említsük.

A lélek ősfarmájára már kevesebb szava van: a szépség az, amely a világban alkot és megvalósul, hogy aztán még szükségvűbb legyen a szellem ősfarmájára vonatkozólag: ez a fény, amely sugárzik és végtelen. Vajon eljut-e az ember, hogy megvalósítsa önmagában ezt a harmadik létformát? Hamvas szerint a magány még önmagában nem ez a megvalósulás. A földi őslény magányá-

ba benyomul a szenvedély, az Eros, amely nem engedi érvényre jutni az emberi tudatot, csak őstudattal bír, olyan lény, akinél minden „lent van: a tengeralatti, a földalatti, a tudatalatti”¹⁰⁰.

A lélek létformája kontemplatív; „lát, megért, átél és tud, nem nyúl a dolgokhoz, azokat nem változtatja meg”¹⁰¹. Ez a tudás az, amelyet a természettudományok szállítanak: a természetet úgy gondolja el, hogy az az értelmes, célszerűen elgondolt tények megszámlálhatatlan sora – de a végtelen sor mögött nincsen semmi, „illetve a sor mögött a Semmi van”¹⁰².

A harmadik, a szellem világa a misztika, olyan tudás, amely – ellentétben a tudománnyal – minden dolog egységét látja. S ha a tudomány számára a természet „egy géprendszer és emögött áll a Semmi”¹⁰³, akkor a misztika azt is tudja, hogy a teremtmények mögött van a Teremtő, a Lény, „aki az életből gépet és a gépből életet teremt”¹⁰⁴. Ezért a misztika nem ellentéte a tudománynak, hanem a tudás magasabb foka, éspedig az ember által elérhető legmagasabb fok; teljesítménye és egyben Hamvas szerint a definíciója: „a világ határtalan sokszerűsége mögött rejtett mélységben meglatni, átélni és megérteni, hogy ez a sok mind Egyetlenegy”¹⁰⁵. Ezen az alapon állítja aztán Hamvas, hogy „a világ minden része vallássá tehető”, vagyis legyen „tisztá, nemes, fényes, magas, igaz és isteni”¹⁰⁶.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy ez az ember számára a boldogság állapota. (A boldogság Hamvas szerint csak egy másik szó az Eros helyett¹⁰⁷.) Ellenkezőleg, a földi élet, ha teljes és igaz, nem boldog, sőt, ha valaki boldogságot kíván, éppen a lét teljességét veszti el. „Igazi életünk a szenvedés. Ez a mi nemességünk. A mi hősiességünk. Ez a mi kozmikus méltóságunk”¹⁰⁸, és mivel „semmi okunk sincs az élet igaz, szép, jó, nemes, öröm és vidám voltában hinni”¹⁰⁹, és az ember sorsa „félelmetes és kérdésszerű sötét szakadék fölött hajszálon lebeg és a lét borzalom”¹¹⁰ – az igazi megváltás az elmúlás, a megsemmisülés, a halál. Éppen ezért „a halált az ember nem kapja ingyen”¹¹¹, azt ki kell érdemelni és – pedig az ismertetett létfokokon előrehaladva azon lenni, hogy a

legmagasabbat elérjük. Mert: „meghalni jól és szépen érdem, erény, kitüntetés”¹¹².

Hogy abban a reménytelenségben, amely a hitlerizmus – katonai – megtorpanásának idején, Sztálingrád után a bolsevizmust látta alternatívának és a „nemzethalált” mint végzetet idézte fel, és ez Heidegger alapeszméjének: „az ember halálra ítélt lény” a közelébe vitte és a későbbi Jaspers kollektív atomhalál-gondolatának („Ki mondja, hogy az emberiségnek mindenáron életben kell maradnia?”¹¹³) anticipációjaként a „szépen meghalni” vágy- és célképzet támad fel benne, azt nem találjuk természetellenesnek. De ugyanolyan magátólértetődőnek kell látnunk – a felszabadulás első napjainak tapasztalatai alapján, hogy ti. korántsem a nemzet-halálról, hanem új életlehetőségekről van szó – azt a változást, amely a német egzisztencializmustól a francia egzisztencializmus felé fordította a figyelmét; afele az egzisztencializmus felé, amelynek nemcsak mártírjai vannak, mint Benjamin Fondane, akit a hitleristák elhurcoltak – és akinek postumusz munkája: „Le lundi existenciel et le dimanche de l’histoire” életkedvről tanúskodik –, hanem ellenálló hősei is, mint Sartre és csoportja vagy Camus, aki a megszállás alatt *L’étranger* (magyarul „Közöny” címen jelent meg, ami torzítás) címmel regényt, de mindjárt a felszabadulás után „*Remarque sur la révolte*” címen könyvet jelentet meg és az élet abszurdításáról szóló meditációit felváltják a szolidaritás és együttérzés motívumai.

Hamvasnak „A francia egzisztencializmus irodalma” c. cikke (*Athenaeum*, XXXI–XXXII. kötet, 1945–46) arról tanúskodik, hogy ő maga is hasonló irányú metamorfózison ment keresztül. A kész helyzet azonban, amelybe belekerült, anélkül, hogy annak megteremtésében ő maga aktív részt vett volna, filozófiailag bizonytalanná tette. Talán ennek tulajdonítható, hogy a filozófiai érdeklődését felváltotta a festészet történelmével való foglalkozás, aminek dokumentuma Kemény Katalin társszerzőségében írt könyve: „Forradalom a művészetben. Absztrakció és szürrealizmus Magyarországon” (Bpest, 1947.).

4. Magyar narodnizmus

Nem így a másik „szerencsés túlélő”, *Németh László* (1901–), aki nek változatos életútján, amely gazdag volt hullámhegyekben és hullámvölgyekben, különösen az 1956-os ellenforradalom leverése utáni, szektás-dogmatikus áramlatok visszaszorításával előtérbe lépő szabadabb légkörben egyrészt elismerésektől kísért munkálkodásában, képességei teljes kibontakoztatására nyílt lehetősége, másrészt a tények bizonyító ereje hatására ő maga is lényegesen csökkentette azt a distanciát, amely a népi demokratikus Magyarország új társadalmi rendszerétől elválasztotta, sőt ha fenntartásokkal is, de egyre inkább részese kíván lenni a szocializmus felépítése munkájának.

Orvosi diplomát szerez és előbb fogorvosként praktizál, majd mint iskolaorvos működik, a felszabadulás után pedig évekig pedagógusként dolgozik. A „Nyugat”-nál novellákkal, kritikákkal, esszéekkel kezdi irodalmi pályafutását, 1932-ben Babits Mihállyal támadt konfliktusa miatt eltávolodik a Nyugattól és Tanú címen folyóiratot indít, melyben – Bródy Sándor Fehérkönyve és Szabó Dezső különböző címenek megjelentetett füzetsorozatai mintájára – szinte kizárólag saját írásait közli. Ezekben formálja ki reformokat követelő társadalmi eszméit, melyek megvalósítását a Gömbös-kormány idején – annak demagóg szociális jelszavait komolyan véve – az uralkodó köröktől várja. Reményeiben csalatkozva 1936-ban a folyóiratot megszünteti és a népi írók különböző orgánumaiban jelenteti meg írásait, melyek által a mozgalom hangadóává válik, bár a fokozódó fasizálódás idején magától a mozgalomtól is távol tartja magát és „harmadik utat” keresésével mindinkább az antifasizmus felé húzódik. Sikereit főleg regényeivel és drámaival éri el és az irodalomtörténet, mint a korszak egyik legjelentősebb íróját tartja számon. Regény- és drámaíró, irodalmi és színházi kritikus, műfordító, esszéista – bármily széles tárgykörű és tekintélyes számú könyvekben lecsapódó tevékenységről tanúskodik pályafutása, nyitva marad a kérdés, vajon nem következtelenség-e részünkről, hogy helyet adunk számára a filozófiatörténetben, ami-

kor előljáróban hangsúlyoztuk, hogy csak jelentős szakfilozófusokkal kívánunk foglalkozni és nem vonjuk érdeklődési körünkbe azokat a szerzőket, akik többé-kevésbé mellékesen – bölcséleti érdeklődésről tanúságot tevő írásokat is produkáltak; márpedig Németh László bibliográfiai adatainak utólagos átnézete is bizonyítja, hogy ő elsősorban szépíró.

Nos, annak ellenére, hogy számos kifejezetten filozófiai témájú írása is van, mint pl. Montaigne, Hume és Kant, Ortega y Gasset, Dilthey, Spengler, Maritain stb. és a természettudomány filozófiai problémái is foglalkoztatják, így „A fizika átalakulása” c. cikksorozata, mely Einstein és Planck elméleteinek világnézeti kérdéseit taglalja és „Természettudomány és Mitológia” címen is értekezik – elsősorban nem ezek az írások készítenek bennünket arra, hogy Németh László elméleti tevékenységét végigkísérjük. Hanem mindenekelőtt azok a művek, amelyek a két világháború közötti Magyarország kulturális életében jelentős irányzat és mozgalom reprezentatív teoretikusává, szellemi vezetőjévé avatják. A már fent említett „népi” írók mozgalmáról van szó, amelynek részesei elsősorban szépirodalmi műveket alkotnak, de amely mégis mind a politikában, mind ideológiai életünkben elhallgathatatlan szerepet játszott. Viszont az eddig gyakorolt önkorlátozásainkat fokozottabb mértékben kell vele szemben alkalmazni: nemcsak 1945 utáni tevékenységéről nem szólunk, vagyis a keretben, mint másoknál is tettük és tesszük, félbeszakítjuk ismertetésünket a felszabadulás időpontjában, hanem az ez előtti munkásságában is csupán az elméleti tanulmányait vesszük figyelembe és nem vagyunk tekintettel arra, hogy szépirodalmi munkáinak tetemes része nem csupán illusztrációkat szolgáltat eszméi jobb megvilágítására, hanem igen gyakran a kifejtett elméletet egyes regény- vagy drámahőseinek sorsával, szavaival, cselekedeteivel egyszer tovább fűzi, folytatja, építi, másszor pedig kritikai magatartást tanúsít velük szemben, sőt visszavonja őket, illetve kimutatja megvalósításuk lehetetlenségét, elénk állítja a zsákutcát, amelybe az eszmék képviselői kerülnek. Mindezt a vizsgálódásokba bevonni – erre csupán egy önálló monográfia vállalkozhatik.

Azt azonban nem kerülhetjük el, hogy magát a mozgalmat, amelyből Németh László elmélete, helyesebben elméletei kinőttek és amelynek szervezéséhez, kialakításához írásai nagyban hozzájárultak, röviden ne jellemezzük. E feladatunkat megkönnyíti számunkra az MSZMP Központi Bizottsága kulturális elméleti munkaközösségének a „népi” írókkal kapcsolatos 1958-as állásfoglalása¹¹⁴, mely kollektív, alapos felmérő és tárgyilagos elemző munkával történelmi helyére igyekszik tenni mind tartalmában, mind társadalmi funkciójában és jelentőségében azt a mozgalmat, melynek „értelmezése több évtizedes vita tárgya”¹¹⁵ volt, és melynek értékeit az eltelt idő során mindmáig helyeseknek bizonyultak.

E mozgalom „alapvető” eszmei jellemvonása egy erős nacionalizmussal telített harmadikutas koncepció; az imperializmus és a szocializmus világméretű küzdelmében egy nemlétező harmadik útnak, a »külön magyar útnak« hamis illúziója”¹¹⁶. E megállapítások elegendőek számunkra Németh László elméleti munkássága vezérfonalának pontos megjelölésére, hiszen az „Állásfoglalás” nemcsak és nem elsősorban Németh Lászlóval foglalkozik és élenként taglalja azokat a különböző áramlatokat, amelyeket sokszor egyéb sem tart össze, mint a harmadik út keresése és a nacionalizmus, és e két motívum oly sok általánosságot rejt magában, hogy azok mögött el tudnak helyezkedni a legszélsőségesebb fasiszta törekvések éppúgy, mint a munkássággal együttműködő, antifasiszta-ellenálló erőfeszítések képviselői. Bonyolítja a helyzetet, hogy a háború előtti és háború alatti erőviszonyok alakulásainak megfelelően e két szélsőség nemcsak egyes csoportosulások között, hanem gyakran egy ugyanazon személyekben is jelentkezik. E váltakozás Némethet illetőleg akként módosul, hogy amikor lehetősége nyílik rá – vagy úgy véli, hogy ez a lehetőség megvan –, akkor nyílt színen, közvetlen politikai-ideológiai fegyverekkel hadakozik, amikor azonban a társadalmi-politikai ellennyomások túlságosan erősek, akkor visszavonul az irodalomba és eszméit sokszoros áttétellességgel regény- és drámahősei útján juttatja kifejezésre.

Ez eszmék történelmi beállításához azonban szükséges némi frazeológiai tisztázás előrebocsátása. A „népi író”, vagy más válto-

zatokban: „népiesek” „paraszt író”, „falukutató író” megjelölések¹¹⁷ magukban véve mutatják azt a bizonytalanságot, amely e mozgalom jellemzését illetőleg uralkodik. Különösen alkalmatlanok ezek Németh Lászlóval kapcsolatban, hiszen az ő munkáiban a társadalmi osztályok széles rétegeződése jelenik meg és ezek között csak kis súly esik a parasztságra. A nemzet ugyan elsősorban mint a „magyar faj” szinonimája szerepel nála, de nemcsak a németekkel és a hitlerizmussal való szembenállása, hanem a faj-fogalom értelmezése sem teszi lehetővé, hogy „népiességét” a „völkisch” értelmével azonosítsuk. Mint orvos-természettudós tisztában van a faj biológiai fogalmának tudománytalanságával és bizonytalanságával és ezért számtalanszor kijelenti: „A hitlerista áramlat fénykorában arra a kérdésre, hogy a faji gondolatra kell-e felelszünk, ezt válaszoltam: Ha a faj embertani fogalom: nem, ha erkölcsi: igen. A népet többnyire tökéletlenül fedő élettani változat nem lehet eszmény; a nép sorsához illő magatartás: igen”¹¹⁸. Márpedig, ha a nép iránti magatartást tartjuk szem előtt, akkor rá kell jönnünk, hogy ez a népiség az orosz narodnyik fogalomhoz áll legközelebb, bármennyire is gúnyolódik, hogy az ő mozgalmukat csupán a marxisták akarják magyar narodnikizmusnak bélyegezni¹¹⁹. Hiszen az orosz narodnyikok tettek tanúságot romantikus antikapitalizmusokról, hirdettek valamiféle bizonytalan utópikus szocializmust és igyekeztek támaszkodni – a munkássággal szemben – a parasztságra. A párhuzamot még tovább is lehetne folytatni, de ugyanakkor rá kell mutatni arra a történelmi fáziskülönbségre, amely az orosz 19. századi és a magyar 20. századi narodnizmust egymástól elválasztotta; hogy az orosz narodnyikok – helytelen történelmi szemlélet alapján és helytelenül megválasztott eszközökkel, de objektíve is a haladást szolgálták, míg a magyar népiesek törekvése, bár mint az „Állásfoglalás” koncedálja: „a népi írók jelentős történelmi érdeme a parasztság társadalmi kérdéseinek felszínen tartása a Horthy-rendszer idején”¹²⁰, mégis „amikor kibontakozott a munkásosztály harca a kapitalizmus ellen, alkalmas volt arra, hogy keresztezze a társadalmi haladást legkövetkezetesebben képviselő munkásosztály harcát, dezorganizálja a

munkásosztály szövetségeseinek sorában, gátolja az előrehaladás számára sorsdöntő munkás-paraszt szövetség kialakulását és megerősödését”¹²¹, – egyszerűen alapjában véve retrográd volt.

Vannak természetesen különbségek köztük. Az orosz narodnyikok egy ideig – az obscsinákat szem előtt tartva – még elhitették magukkal, hogy azok a közösségi földek nem a felbomló feudalizmus maradványai, hanem a jövő záloga, amelyek megerősítése és kiterjesztése révén közvetlenül eljuthatnak a szocializmusba. Vagy amikor már nyilvánvalóvá vált, hogy ezt az álláspontjukat nem tarthatják fenn, különböző elméleteket gyártottak annak kimutatására, hogy az eljövendő korszak mégsem nyugat-európai értelemben vett kapitalizmus lesz. Bjelinszkij kifejezetten is sajátos orosz útról beszél: „Oroszországnak – írja – megvan a maga történelme, amely egyáltalán nem hasonlít semmilyen európai nép történelméhez”¹²², s ha elkövetkezik az a kor, amelyben „költők leszünk és filozófusok, művésznép, tudósnép, katonanép, iparoskereskedő, társadalomalkotó nép”¹²³, akkor „Oroszország jobban meg tudja oldani a szociális kérdéseket és jobban le tud számolni a kapitalizmus jelenlegi uralmával, mint Európa”¹²⁴.

Ezt az átmeneti kort a narodnyikok úgy képzelték, hogy igaz ugyan, Oroszországban is felváltja a naturálgazdálkodást az áru-gazdaság, de ez kapitalizmus nélkül is lehetséges. Azaz az ipari kis-áruterelés, a kézműves ipar lebegett a szemük előtt, ezt igyekeztek abszolutizálni és ennek, mint „népi termelésnek” dicsőítésével hangsúlyozták, hogy egyfelől ez a forma felel meg az orosz nép lelkiületének, másfelől pedig ez a forma az, amely nem a kizsákmányoláson épül. Lenin volt az azután, aki a „Kik azok a »népbarátok« és hogyan hadakoznak a szociáldemokraták ellen?” (1894) és „A kapitalizmus fejlődése Oroszországban” (1899) c. könyveiben nemcsak leleplezte a narodnyikok romantikus antikapitalista „álmodozásainak” megalapozatlanságát, hanem kimutatta az átmeneti, kezdetleges kapitalista formáknak a felbomlását és a „klasszikus” kizsákmányoló kapitalizmus kialakulását is.

Németh írásaiból nem tűnik ki, hogy alaposan ismerte volna a narodnyik irodalmat, de hogy sok hasonlóság van az ő elképzelé-

seiben, azt nem lesz nehéz megállapítani. Persze, neki már tudomásul kell vennie a kapitalizmus kialakulását Magyarországon, de ezt úgy állítja be, mintha a magyar nép organikus fejlődésében idegen elemek belevegyülván ezek kiküszöbölésével vissza lehet térni a sajátos magyar útra. Ezért a magyar történelmet a 19. század második felében kisiklásnak és emiatt egyben értéktelennek minősíti. „1860 táján – írja »Kisebbségben« (1930-ban készült) c. munkájában –, amikor a középnemesség java még a földjén ült, népkultúránk ép volt... csak a lombot lepték el a hernyók, a gyökér és a törzs egészséges”¹²⁵, ám „a magyar szellem 67-re kiesett a nyeregből és itt a német és zsidó otthonosabb volt a magyarnál. A kiegyezéssel megalakult Magyar Állam részvénytársaság hivatalos nyelve magyar lett ugyan, de kultúrhivatalnokait egy vegyes fajú országból toborozta és abból a városra húzódó zsidóság és a közel-lakó svábság áramlása a magyarságénál is mohóbb volt”¹²⁶. Viszont a zsidók nemcsak a kapitalizmust, hanem a szocializmust is igyekeznek meghonosítani Magyarországon. (1919-es proletárdiktatúra.)

Könnyű ebben a fogalmazásban felismerni mesterei, Karácsony Sándor és Szabó Dezső hangját, akiknek forrás-szerepe Németh elméletében nem is annyira abban rejlik, hogy milyen eszmék szűrődtek át – eredeti vagy többé-kevésbé átalakult mivoltukban – Németh világnézetébe, hanem abban, hogy mind Karácsony, mind Szabó írásai nagy hatással voltak a két világháború között az ifjúság egyes köreire, és ez a hatás készítette elő a társadalmi talajt és szolgáltatott akusztikát Németh gondolatai számára.

Ezzel magyarázható, hogy Németh utópisztikus koncepciója olyan élénk visszhangot keltett, úgyannyira, hogy egy meglehetősen széleskörű mozgalom ideológiája lett belőle. Ez a funkció készítet bennünket is arra, hogy Karácsony és Szabó ilyen előzmény-szerpet játszó eszméit – és csupán ezeket – röviden ismertessük, tehát lemondva arról, hogy nevezettek egész munkásságára kitérjünk, annál is inkább, mivel Karácsony elméleti tevékenysége lényegileg a pedagógia területére tartozik, Szabó Dezső pedig – minden prófétáskodása ellenére – elsősorban regényíró volt.

Karácsony Sándor (1891–1952) a budapesti egyetem bölcsészkarán szerzett tanári diplomát, 1927-ig középiskolai tanár, majd az Akadémia tudományos munkatársa, 1942–1951-ig a debreceni egyetemen a pedagógia professzora volt. Művei közül – fenti szempontunk számára – megemlítendő: *A magyar lélek* (Bpest, 1938), *A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja* (Bpest, 1939), *Magyar világnézet* (Bpest, 1941), *Ocsúdó magyarság* (Bpest, 1942) és a felszabadulás utáni *A magyar demokrácia* (Bpest, 1945). Annak ellenére, hogy mint első világháborús hadirokkant nehézkesen mozog, élénk társadalmi tevékenységet fejt ki: „Tanár, cserkész, lapszerkesztő, előadó szónok, mozgalmi titkár, egyesületi elnök, író és nemzetközi diplomata lett belőlem”¹²⁷ – írja magáról.

Hivatástudata, mint a magyarság megmentőjéé, a Hitler uralomra jutása nyomán fokozódó német-orientáció, a Gömbös és Darányi kormányok egyre nyíltabb fasiszta politikája következtében felerősödik és ha korábban megmaradt a Horthy-rendszer iskolapolitikájának bírálata és megelégedett bizonyos reformjavaslatokkal, az események hatása alatt látóköre kiszélesedik és rájön „arra az igazságra, hogy a népoktatás szervezete nem segít az alsó néposztálybeli páriának intézményesen, hogy a már megállapított kaszt-rendszerű zártságból valaha is feljebb emelkedhessen”¹²⁸.

Nem szabad azonban azt gondolni, hogy ennek a felismerésnek a konzekvenciájaképp a helyzet megváltoztatását társadalmi harctól várná. Az ipari munkásság osztályharca szerinte a 19. század második felének ügye, tehát elavult dolog, mint ahogy korábban a jobbágyfelszabadításért folytatott harc is aktualitását veszítette és nem véve tudomást arról, hogy az osztály meghatározott szociológiai-tudományos kategória, azt írja, hogy „ma az ifjúság az a társadalmi osztály, amilyen az osztályharc korában az ipari munkásság, a 19. század elején a „nép”, az alsó néposztály, a szegény ember, a parasztság volt”¹²⁹.

Az ifjúságtól várja ezért a társadalmi kérdések megoldását és ez elé tárja reform-elképzelését, melyet „filozófiailag is igazolnunk” kell¹³⁰, és ez készteti arra, hogy megalkossa „természetes rendszerét”, amely nem más mint „társas-lélektan” és ennek három alap-

pillére: a nyelv mint jelrendszer, a művészet mint jelképrendszer és a társadalom mint tett-rendszer¹³¹. Elutasítja a Wundt-féle néplélektant, amelynek tárgya, a „néplélek” egyszerűen nincs. A társadalom ugyanis szerintem nem egyéb, mint ahogyan az egzisztencialista Hamvas Bélánál is láttuk: az én és a te, azaz két ember – lelki – kapcsolata.

Egzisztencializmusa azonban csak egyik vonása teóriájának; erre mutat az a tétele is, hogy „a nemzet él: a nemzet összeretten, átfut szívéen a nemlét iszonya”¹³². Egy további motívum a **szemantika**, amely arra ösztönzi, hogy a nyelvet mint két ember kommunikációs eszközét elemezze és mint jelrendszernek logikai struktúráját kutassa. Igaz ugyan, hogy a nyelvnek magának is van sajátos logikája – így a szavak jelentései nem azonosak a fogalmakkal, a logikai ítéletnek és a nyelvi tömondatnak az alanya és állítmánya is csak látszólag azonosak és „fogalom, ítélet és következtetés, az egyetemes logikának ez a három alkalmazott logizmája, tétele és szillogizmusa éppoly szuverén, autonóm egyéni gondolkodásbeli értékek, mint maga az egyéni értelemvilág”¹³³, de Karácsonyt **nem ez**, hanem a „társaslogika” érdekli, amely azokkal a logizmákkal, tételekkel és szillogizmusokkal foglalkozik, „amelyeknek logikája csak egy másik emberre nézve, egy másik emberhez képest evidens”¹³⁴.

Hasonó a helyzet a művészetet illetőleg is, nem társadalmi tudatformának tekintve a művészeteket, hanem ugyancsak a kétszemélyes viszonynak, amelyben az egyik alkotó, a másik befogadó. Ugyanez a képlet jelentkezik a társadalomban is, egyik embernek a másikhoz való kapcsolataiban, amelyekben egyik ember inkább érzi magát „a másik emberhez képest jól vagy rosszul, mint egyéni autonómiája keretén belül”¹³⁵.

Ebből a kettős viszonyrendszerből, vagyis abból a tényből, hogy a nyelv, a művészet és a társadalom logikai értékeinek a logikájához két ember kell – „bizonyos jel jelentésének megértéséhez két magyar, két angol vagy két német ember szükséges”¹³⁶ – következik Karácsony szerint, hogy éppen ezek a sajátos „társaslogikai értékek teszik a magyar embert magyarrá” s így adódik számára a

definíció: „magyar az, akinek a jelkép-, jel- és tetterendszer, tehát művészi, nyelvi és társadalmi logizmái, tételei és szillogizmusai magyarok”¹³⁷.

A feladat már most az, hogy ennek alapján megállapítsuk azokat a differentia specifica-kat, amelyek a magyar lelkiség sajátosságai. Karácsony különös részletességgel főleg a nyelvi attribútumokat dolgozza fel, ilyenek pl.: a magyar nyelv nem szereti az alárendelt mondatokat, hanem a mellérendelteket, ami az egyenjogúságnak a jele; a magyar grammatika nem ismeri a passzívumot, ami a cselekvés elsődlegességére mutat, sőt az, hogy az első szótagon van a hangsúly, „koponyaalkati, antropológiai sajátossága a magyar embernek”¹³⁸. Kerékgyártó e fajelméletet súroló eszmemenet cáfolatára tudományos érveléssel válaszol, holott, ha Karácsonynak csak azt a példáját vesszük, hogy a magyar „eszem” kifejezésről akként medítál, hogy az a németben egyaránt megfelel az „ich esse”-nek és a „meine Vernunft”-nak¹³⁹, akkor ennek a filologizálásnak a „komolyságáról” nem kell különösebben meggyőzni az olvasót.

További, ha nem is annyira komikus, mint az előbbi, de hasonlóképp önkényes jellegzetességei a magyar léleknek a transzcendencia és az apriorizmus. E kettő keverékéből adódnak azok a tételek, amelyekből Karácsony egy „sajátos magyar filozófiát” konstruál. Az eredmény agnoszticizmus, sőt vallásos jellegű csodahit. Anélkül, hogy részletesebben kifejtene, aforisztikus módon ilyen állításokat kockáztat meg: „az összes társasvonatkozások logikája transzcendens”, „a szillogizmusok is transzcendensek”¹⁴⁰, és nem törődve azzal, hogy ezek a gondolkodás területére tartoznak, mindjárt átvált a cselekvés szférájába és szintén mint valami magyar specifikumot a magyar ember tettét a nyugodtság és elszántság attribútumaival ruházza fel.

Az ilyen tett aztán szerintem csak akkor hajtható végre, „ha hely van hozzá, idő van hozzá”¹⁴¹, hogy azután nem nagy következetességgel megalkossa a sajátos magyar filozófia apriorijait: ezek „tér” helyett „határtalan”, „idő” helyett „időtlen”, „oki viszony” helyett „megfoghatatlan”, „megmagyarázhatatlan”¹⁴². A magyar tett tehát „nem módszeres, nem megmagyarázható, hanem titok-

szerű, csodálatos... de ugyanilyen valamennyi magyar logizma. A jel is – jel, nem lehet azt, de nem is kell érteni, miért és hogyan jelöli azt, amit jelöl”¹⁴³ – egyszerűen sem a gyakorlat, sem az elmélet nem tárgya a racionális megismerésnek.

Lehet-e aztán arra következtetni – ahogyan ezekből a transzcendens-apriori előzményekből Karácsony egyik bírálója, Katona Imréné teszi, hogy ezek szerint „a magyar ember számára az ismeretszerzés filozófiai képtelenség”¹⁴⁴. Úgy véljük, hogy Karácsony nyitva hagy egy megismerési módot, ha nem is veszi észre, hogy az korántsem „magyar” – és ez az intuíció, még akkor is, ha ez „misztikusabb, irracionálisabb mint Bergsonnál”¹⁴⁵. De hogy – anélkül, hogy megnevezné – Bergson filozófiája rejtőzik Karácsony gondolatmenete mögött, mutatja az a meditációja, amely a bergsoni tartam-fogalom körül lebeg (a „lebegés” szintén Karácsony kifejezése a megismerés megfoghatatlanságának a jellemzésére¹⁴⁶): „Nem lehet a múltból értékes tanulságokat meríteni és nem lehet a jövőre érvényes törvényeket alkotni” – írja, de mindjárt hozzá is teszi: „Ez nem azt jelenti, hogy tagadjuk meg a múltat és ne törődjünk a jövővel”. Ám: „csak a jelennek van értelme, csak a jelen értelmes megnyilvánulása a létezésnek. A múlt nincs az értelem számára már, a jövő nincs még... A múlt, mint történelem, benneél a magyar társasérzelem hangulatában... a jövő bennefeszül a magyar társasakarat szándékaiban...”¹⁴⁷ – viszont a magyar társasértelem most létezik, a jelenben él, de létezése is csak annyiban reális, amennyiben létezésének a tudata sajátyszerű.

Ebből azonban nemcsak az tűnik ki, hogy Karácsonynál is a jelen a múlttal terhes és a jövőt anticipáló tartam, a bergsoni *durée* réelle, hanem az is, hogy a valóság a „*társasértelem*” tárgya (a múlt a társasérzelem, a jövő a társasakarat), azaz tudattartalom és csak annyiban „objektív”, amennyiben nem az egyén, hanem az én és te, kettősség, társasság tudatáról van szó. A társadalmi változás is tehát tudati szinten játszódik le (ezzel függ össze a konkrét, reális társadalmi harc tagadása), azaz a nevelés eredménye, ez pedig olyan feszültséget teremt, amely tulajdonképpen feloldhatatlan.

A nevelés két pólusa ugyanis a tanár és a tanítvány. A tanítvány az ifjúság, amely változást, reformot akar, illetve lelkesedik érte, de nem ő alkotja meg, hanem csak „aláveti magát a reform érvényének, elszenvedí”¹⁴⁸; a kezdeményező tehát a nevelő lenne, aki viszont általában a megrögzött szokások letéteményese és ha probléma merül fel, amely reformot tesz szükségessé, ez „felelősségében remegve cselekszik”¹⁴⁹. Ha egyáltalán cselekszik, hiszen Karácsony maga állapítja meg, hogy „az értelmiség filozófiai értelemben nem cselekszik, csak érvényesíti a tudomány éppen érvényben levő igazságát. Beavatkozásra nincs szükség, az igazságok funkcionálnak. A gép forog, az alkotó pihen”¹⁵⁰.

Így nem csodálható, ha végül is arra a következtetésre jut, hogy „reformra, szigorúan véve a dolgot, nincs is szükség”¹⁵¹, hiszen a tapasztalat és gondolkodás egyaránt azt bizonyítja, hogy bár „valóságban a tér határolt, az idő kimért, az ok magyarázza az okozatot és a létezés szubjektív és komplikált”, de a magyar társaslélek nem ezekben a valóságos relációkban egzisztál, hanem „valóságfeletti valóságokban, amelyekre a magyar kategóriák önmagukon túl utalnak”¹⁵².

A nevelés tehát – amelynek a szentháromsága: szolgálat, áldozat, szeretet¹⁵³ – a transzcendensre irányul és mivel ez a transzcendens nem egyéb mint isten¹⁵⁴, a nevelés vallásos nevelés, a filozófia pedig „kultuszon, dogmán és rítuson túli pneumatikus beágyazottságnak a vallásrendszere”¹⁵⁵, és minthogy van magyar kultusz, magyar dogma, magyar rítus, a magyar világnézet se más, mint az a vallás, amely neki is megadta „azokat az erőket, melyekre nevelő munkám közben szükségem volt”¹⁵⁶ – a „magyar” vallás: a kálvinizmus.

S ezzel Karácsony, aki a szakadék szélére került magyarság újjászületésének hirdetésével kezdte pályafutását, fokozatosan nemcsak a reformról mondott le, hanem teljesen hozzásimult az uralkodó rendszer ideológiájához és a felszabadulás után, ahelyett, hogy belátná: egykori reformgondolatait, a modern nevelés elveit immár akadálytalanul megvalósíthatná, ellenkezőleg, „A magyar demokrácia” c. könyvében (Bpest, 1945) felszólítja a protestáns

nevelőket a protestáns szellem terjesztésére, „még akkor is, ha netán a demokrácia becsukná a templomokat és üldözné őket”¹⁵⁷.

Még fokozottabban, mint ahogy Karácsonynál tettük, szorítokunk Szabó Dezső (1879–1945) magyar narodnizmussal kapcsolatos előzményfunkciójának ismertetésére. Azaz nemcsak arról mondunk le, hogy Szabó Dezsőnek szépirodalmi munkásságáról beszámoljunk, hanem irodalomtörténeti esszéire, és cikk-cakkos, botrányokkal tarkított közéleti tevékenységére sem térünk ki; terjedelmes és hangzatos publicisztikai munkásságát is csak annyiban érintjük, amennyiben egyes cikkei vagy tanulmányai ez előzményszerep megvilágítására elméleti adalékokat szolgáltatnak.

E szűkítést annyival is inkább megtehetjük, mivel Szabó Dezső az általunk tárgyalt korszak ama kevés alakjainak egyike, akinek pályafutását a marxista kritika alapvető monográfiában dolgozta fel – nevezetesen Nagy Péter „Szabó Dezső” (Bpest, 1964) c. művében, amelyben roppant gazdagon dokumentáltan kíséri végig Szabó változatos életútját. Kronologikus tárgyalásmódja lehetővé teszi számára, hogy ez út minden fordulatát, zeg-zugát nyomon kövesse és Szabó írói és politikai tevékenységének nemzetmentő és prófétai gesztusai mögül nagyon is kiütköző közvetlen és önző indítékait leleplezve hőségnek valósághoz hű profilját bemutassa.

Azáltal azonban, hogy Szabó pillanatnyi érdekeit, vezéri elhivatottságát szolgáló manipulációit, blöffjeit – mint a hírhedt Feller-levél vagy a kivándorlási hírverések –, pénzszerzési trükkjeit, kunyeráló leveleit, rágalmazási hadjáratait, segítőtársai bírósági meghurcolásait, gusztustalan presszionálásait stb. elkövetője személyi tulajdonságaira, összeférhetetlen természetére, megalomániájára vezeti vissza, ugyanaz a hiányérzetünk támad Nagy Péter monográfiájának olvastán, mint Marxnak Victor Hugo „Le petit Napoleon” c. művével kapcsolatban, hogy ti. hiába szidalmazza és gúnyolja a francia költő a felkapaszkodott császári figurát, mert azzal, hogy az események irányítását neki tulajdonítja, „az egyént nem kicsinnyé, hanem nagyvá teszi”¹⁵⁸. Az igazi feladat ugyanis az: „hogyan teremtetett az osztályharc Franciaországban olyan körülmé-

nyeket és viszonyokat, amelyek egy középszerű és groteszk szereplőnek lehetővé tették a hősszerep eljátszását”¹⁵⁹.

Ez a kérdés adódik Szabóval kapcsolatban is, hiszen ha számbavesszük azokat az elméleteit, amelyekkel lázba hozta a magyar értelmiségi fiatalság egyes köreit, annyi laposságot és közhelyet találunk, hogy a magyarázatot erre nem szerzőjük zsenialitásában, látnokiségében, hanem a kor sajátos társadalmi viszonyaiban kell keresnünk.

Témánk szempontjából elsősorban az Auróra és az Élet és Irodalom 1923-ban közzétett „Új magyar ideológia felé” c. cikksorozata, valamint a „Lúdas Mátyás Füzetek”-ben (1934–1942) megjelent cikkei, pamfletjei, programtervezetei, stb. jönnek tekintetbe (melyek egy részét „Az egész látóhatár” (I–III. k. Bpest, 1939) c. kötetekben újból kiadta.).

Nos, ha lehántjuk ezekről az írásokról azokat a külsőségeket, amelyek a durva naturalizmus és a különködő expresszionizmus elemeiből kevert speciális Szabó-stílust kiteszik – és amelyek további torzításokkal és zagyválással a nyilasok frazeológiájában keltek rövid új életre – akkor a legkülönbözőbb variációkban és ismételtetésekkel a fajelmélet vulgarizált és magyar viszonyokra alkalmazott tételeivel találkozunk.

A 20-as és a 30-as évek két periódusa között a különbség csak annyi, hogy az előbbi uralkodó antiszemitizmusával szemben az utóbbi német-ellenessége kerül előtérbe, ami azzal függ össze, hogy az „Új magyar ideológia felé” a levert 1918–19-es forradalmak utáni ellenforradalom ideológiáját volt hivatva megalapozni, a Füzetek cikkei pedig azzal az intencióval készültek, hogy a „kissemmizett” magyar parasztság szószólója legyen az ismét uralomra került, nagytőkével összeszővődött klérus és feudális arisztokrácia hatalmával szemben, amelynek egyre szorosabb kapcsolata a hitleri rezsimmel a nemzetet létében fenyegetik, hogy azután az osztrák Anschluss, majd Csehország megszállása után, de különösen a Harmadik Birodalom hadisikereinek elmúltával a „német maszlag – orosz áfium” veszedelméből a felfrissített Kossuth–

Jászi-féle dunai és balkáni kis népek összefogásával keresse a ki-
vezető utat – a magyar szupremácia biztosítására.

S ha Szabó minden alkalmat megragad, hogy a fajvédelem gon-
dolatának szülőjeként tiszteljék – 1935-ben írja: „Rám igazán nem
lehet rámfogni: hogy tanításaim Mussolini- vagy Hitler-hatások.
Akkor kezdtem hirdetni ezeket a gondolatokat, mikor Mussolini
és Hitler még a messze jövőben rejtőztek”¹⁶⁰ – megfedkezve róla,
hogy 1924-ben – mint Nagy Péter rámutat – „szinte napra két esz-
tendővel a „Marcia su Roma” után indul (Olaszországba), alig
néhány hónappal az olasz szocialista vezér, Matteotti legyilkolása
után, amellyel Mussolini megkezdte az olasz munkásmozgalom
szétzúzását, a fasiszta egypártrendszer és korporatizmus rákény-
szerítését az olasz népre . . . amit a fasizmusból látott, nem töltötte
el ellenszenvvel, arról későbbi Mussolini dicsőítő nyilatkozatai
élénken tanúskodnak”¹⁶¹ – nem tudjuk tragikusnak tekinteni a
sorsát, hogy eszméit nem ő valósította meg Magyarországon és iga-
zat kell adnunk Nagy Péternek, hogy „önkéntes és alaptalan az az
igénye, hogy őt az egész nemzet lelkiismeretének, szóvivőjének te-
kintsék”¹⁶².

Melyek azok a megváltó eszmék, amelyeket propagál mint olya-
nokat, amelyek megvalósításától függ a magyarság sorsa? „Új ma-
gyar ideológia felé” c. sorozata első tanulmányában, mely „Elszá-
molás a múlttal és jelennel” alcímet viseli, abból indul ki, hogy
két szervezett erő volt a háborút veszített ország szétesésekor: „a
szociáldemokrácia jelszava alatt megszervezett munkásság és a
zsidóság”¹⁶³, illetve a kettő közé bátran lehet egyenlőségi jelet
tenni, amennyiben a szociáldemokrata párt vezetése is a zsidóság
kezében volt. Ugyanakkor a zsidóság képviselte a tőkés hatal-
mát is és akár a tőkésuralom, akár annak aláásása a két forrada-
lomban ugyanannak a zsidóságnak a kétfrontos harca volt a „zsidó
imperializmus”¹⁶⁴ hatalmának kiterjesztéséért. A forradalmak le-
verése után létrejött „keresztény kurzus” pedig „az arisztokrácia,
a nemzetközi magas klérus, a germán és szláv töredékek uralmát”
jelenti és „fajilag épp oly idegen az egyik a magyarságtól mint a
másik”¹⁶⁵. A feladat magától adódik: „kiküszöbölni örökre e két

egyenlően bűnös tényezőt a magyarság történelmi munkájából, az ország életének irányításából”¹⁶⁶.

Ezt variálja aztán éveken át a legkülönbözőbb változatokban. Hasonlóan számos variációt találunk a program pozitív részében is, kezdve olyan általánosságokkal, mint amilyen a „Szabadság és keresztény politika” c. cikkben szerepel: „Megvalósítani a nagy modern szociális gondolatokat, élére állani a gazdasági, szociális, művészi és politikai megújulásnak s mindezt tenni teljesen különválva a kapitalista és imperialista zsidó fajtól: ez a magyar jövő egyetlen útja!”¹⁶⁷. Folytatva olyan szentenciákkal, amelyekben a felvetett konkrétumot is elködösíti, mint pl. a földreform-követelése: „A nagybirtok megszüntetése, a földreform teljes megvalósítása nélkül nincs remény az integritáshoz, nincs magyar fejlődés, magyar kultúra, nincs egészséges nemzetvédelem. A földreform elejtése az idegen fajok féktelen uralmát jelenti Csonka-Magyarországon”¹⁶⁸. S végezve „A magyar jövő alapproblémái” c. tanulmányával, melyben azt igényli, hogy ő adja meg „a magyar jövő megépítésének alapgondolatait”¹⁶⁹, azt a nem egy ízben megghiúsult reményt dédelgetve magában, hogy bejut a parlamentbe, sőt hogy felelős funkcióban tárhatja az ország elé elképzeléseit.

Ebben az általa megalkotandónak vélt új államot így határozza meg: „Az állam az a legegységesebb kulturális, szociális, gazdasági szervezettség egy történelmi közösségnek, mely e szervezettség minden tényezőjével odahat: hogy tagjait adottságaikhoz képest a lehető leggazdagabb termésbe hozza, úgy hogy az a közösségnek is a lehető legtöbb értéket, védelmet és fejlődést jelentsen.”¹⁷⁰

A földreformtól, melynek lényege, hogy a régi Szent Korona elvet kell érvényre juttatni, ami nem más mint „a Nemzet egyetemese birtoklási jogelve” – „kötött birtokok formájában”, vagyis a Horthy-féle vitézi telkek rendszerének kiterjesztése egy „új magyar honfoglalás örök biztosítására”¹⁷¹ – a következő kettős eredményt várja: „1. Magyarra biztosítjuk az ország földjét a jövő számára. 2. A magyarság megtartó egyetemének, a sub specie aeternitatis magyarságnak: megadjuk az emberi élet, az egészséges

fejlődés lehetőségeit”¹⁷². S így tovább, vég nélküli elvont fogalmazások, eszmemenetek, amelyekhez képest a Szabó által oly élesen bírált Gömbös Gyula hírhedt 95 pontos demagógiája szinte reálisan hat.

De bármily ködösek is Szabó elgondolásai, van bennük logika és pedig az, hogy az osztálykategória helyébe a faj fogalmát teszi és ezzel megoldottnak véli az összes társadalmi problémákat, még pedig úgy, hogy a fennálló társadalom alapstruktúráján semmi változtatást nem lát szükségesnek. „Én semmilyen energiát nem akarok kizárni a magyar munkából s az intelligens, dolgozó grófot éppen olyan szívesen látom, mint a becsületes utcaseprőt” – írja „Királykérdés és politika” c. cikkében.¹⁷³

S amikor igenli a kapitalizmust is – de faji alapon¹⁷⁴ – a nyugat-európai nagy tőkés államokban semmi kivetnivalót nem talál, hiszen a kapitalisták Franciaországban franciák, Angliában angolok, Németországban németek – tehát a feladat az, hogy nálunk is ne németek és zsidók, hanem magyarok legyenek és akkor minden rendben. Észre se veszi, és hogy a komikum még nagyobb legyen, a zsidó folyóirat, a Múlt és Jövő szerkesztője, Patai József hívja fel a figyelmét az osztályhelyzet meghatározó szerepére¹⁷⁵ – hogy ő maga is osztályanalízist végez: lásd az „Új magyar ideológia felé” sorozatnak a munkásságról, a magyar parasztról, a magyar középosztályról szóló fejezeteit.

S ez a pont az, amikor a narodnizmus és előzményszerep a legvilágosabban kiütöközik nála, s ugyanakkor arról tanúskodik, hogy akarva-akaratlan a marxizmus által felvetett problémát nem lehet megkerülnie: abba a kérdésbe ütközik ugyanis, hogy ki, melyik osztály vagy réteg a történelem hordozója. S az ő válasza ugyanaz, ami az orosz népieseké: az értelmiség és pedig a népre, a parasztságra támaszkodva, annak javára. S a megoldás szerinte akkor teljes, ha „intézményesen biztosítjuk, hogy egy új, egészséges középosztály fejlődjék a magyar faluból a mostani elkorhadt beteg képlet helyébe”¹⁷⁶.

Kinyilvánított „alaptétele” ugyanis: „a magyar paraszt = magyarság, a magyar faj. Ez matematikailag pontos egyenlet, egyik

fele sem több a másiknál. Teljes azonosság”¹⁷⁷. Ez a paraszta-poteózis azonban pusztán mítosz vagy – hogy az ő fogalmazásához alkalmazkodjunk – egy logikai posztulátum, valamiféle axióma, amelynek igazságát nem kell, de nem is lehet bizonyítani és arra szolgál, hogy mint valami szillogizmus főtételeből következtetni lehessen. Mert egyébként, réalisan nézve a parasztságot, igen rossz véleménnyel van róla: „A népnek csak azokra a közvetlen realitásokra van akarata, melyekben élete megvalósul. Az adózás mikéntjére, az áruk árára, a munkabérre stb. stb.”¹⁷⁸ – sőt még élesebben fogalmaz „A magyar paraszt” c. tanulmányában: „a magyar paraszt egy rideg malacot többre becsül minden himnusznál, minden szép szónál”¹⁷⁹.

S – miként az orosz narodnikoknál – itt lép be a történelembe az értelmiség a „nép közé menéssel”, azzal a különbséggel, hogy az orosz narodnikok meg is tették, de Szabó hiába szónokol: „Magyar tanító, magyar író, magyar művész, magyar tudós, magyar kereskedő, magyar gazdász, magyar ifjúság! A magyarság a magyar paraszt. Semmi sincsen kívül, ami magyar és mindenki, aki magyar, csak általa lehet az. Menjete szét a magyar falvakba. Járjatok szét a magyar paraszt között. Éljétek minden napját, beszéljétek beszédét, figyeljétek meg élete minden rezdületét...”¹⁸⁰

De hogy mindez pusztába kiáltott szó, arról nem egyszer meg kell győződnie: az értelmiség „lelkileg gyarmatosított emberréteg, mely csak idegen kitermelőinek terem életet”¹⁸¹ s így szűkítve a kört, amelyre még számítani vél az értelmiségen belül, az ifjúság: „Nem az öregeknek, nem kortársaimnak írom ezeket a sorokat – vallja be vereségét. – Ők a nagy öngyilkosság bűnősei, náluk olcsó a gyanakvás, ők a hideg gúny meddői. Feléd fordulok, jövő termés reménye, felétek, most nyíló szemek, most új életre fröcskölő élet lehetne bennetek az én életem!”¹⁸².

Am azok is, akiknek ő adta az első indítást, akik ideig-óráig lelkesedtek érte és szellemi vezérüknek tartották, hamarosan rá kellett ébredniök, hogy tanítómesterüktől csak frázisokat kaptak és olyan javaslatokat, amelyek a valóság iránti teljes érzéketlen-

ségről tettek tanúbizonyságot és amelyekben az érintettek már csak mosolyogni tudtak.

Így amikor a márciusi ifjak tizenkét pontja ellenében felállítja a maga tizennyolc pontját, olyan követelések vannak köztük, amelyek megvalósítója – Szálasi lesz. Pl. a numerus clausus bevezetését „minden vonalon, mindenféle iskolában, a sajtóban, minden elképzelhető pályán és kenyérkereseti forrásnál” – vajon ez azt jelentené, hogy még segéd munkások sem lehetnének zsidók? De még ennél is jellemzőbb – a szociális demagógia tipikus példája – amikor azt írja: „Bizonyos taxatívén meghatározandó üzemeket, keresetforrásokat az állam sajátítsa ki” – ám nem a bányákat, gépgyárakat, bankokat, hanem: „mozit, cselédközvetítést, könyvkiadást” stb.-t és „ezekben saját jövedelmén kívül a magyar középosztály elhelyezését tartsa szem előtt”, amivel kapcsolatban nem árt emlékeztetni a hírhedt „önállósítási alapra”¹⁸³.

Nem elég azonban, hogy az államosítás karikatúráját kapjuk, találunk olyan követeléseket is, hogy „nyilvános helyen csak cigányzene lehessen”¹⁸⁴, „az iskolákban tegyék főtantárggyá a népdalt és népi játékokat s szervezzék meg a városi fiúk falusi nyaralását... hogy újra elmerülhessenek fajunkba”¹⁸⁵ stb.

Nem csoda, hogy hívei hamarosan hátat fordítottak neki és vagy olyan társaságot kerestek, amely kész nemcsak e badarságok megvalósítására, hanem mindenki fizikai kiirtására is, aki csak útjukat állja s ezekből rekrutálódtak a nyilaskeresztes „testvérek” – vagy pedig átlátva Szabó szaválásainak ürességét, a Szabó által is korruptnak és nemzetvesztőnek bélyegzett rendszer gyökeres megváltoztatására, az uralkodó hatalom megdöntésére szervezkedtek az illegális kommunista mozgalomhoz egyre közelebb kerülve.

Persze, ez a polarizálódás nem ment simán és sok olyan átmeneti, bizonytalankodó árnyalattal találkozunk, amelyek a „keresztény-nemzeti” koncepció által privilegizált réteg érdekeit igyekeztek összekapcsolni a parasztság sorsáért érzett felelősséggel és olyan ideológiát építettek ki, „mely – mint Nagy Péter írja – egyaránt távoltartja magát a „germán” náciizmustól, nyilasságtól, és a „zsidó” liberalizmustól, kommunizmustól. A „harmadik út”

elképzelés, mely végső gyökerében szinte kivétel nélkül Szabó Dezső gondolataira, írásaira megy vissza, nemcsak mint perspektíva, mint a lehető megoldások egyike létezett: aki az ő táborába tartozott és az ő elveit vallotta magáénak – s a következetesen baloldaliak kis csoportjától eltekintve, ez érvényes a népi tábor írói – vezetői jórészére, de különösen tömegeire – az a konkrét magyar politikai helyzetben aktuálisan is úgy vélhette, hogy e „sajátosan magyar” platformra helyezkedve kívül áll jobboldal és baloldal kategóriáin”¹⁸⁶.

Mint láttuk, e népi tábor író-vezetője *Németh László*, aki, ha később eldistanciálja magát Szabó Dezsőtől, az csak azért történik, mert Szabó Dezső nem vállalta ezt a rokonságot¹⁸⁷. Szabótól azonban nemcsak hangnemet, stílust, kora bírálatát veszi át, hanem a nemzetmegmentő pózát is, de amíg Szabó főleg csak minden meglevőt elpusztítani szeretne, Németh László – függetlenül az objektív tényezőktől, a történelem törvényszerűségeitől – kiterveli az eszményi jövőendő képét. A három utolsó század három legnagyobb haladást tett magyarja: Rákóczi Ferenc „az önvallomások nemes vívódója”, Kossuth „a nagy színész, nemzet szuggerátor”, Szabó Dezső „a győztes kveruláns”¹⁸⁸, – de mindhárman tévednek, mert „azt hiszik: elég egy helyzetet felmérni és hozzá valami szépet és okosat javallni, s azon más agyak meg fognak indulni. Az agyak azonban nem indulnak meg. Zrínyi Miklós korában és a mai Tanúk korában sem”¹⁸⁹.

Mielőtt azonban rátérnénk azokra az eszmékre, amelyeket az olvasók elé terjeszt, lássuk „azt a vermet”, melybe „német szellemtörténészként” beleesett¹⁹⁰, hogy mindenekelőtt filozófiájának forrásvidékeit tárjuk fel. Ez a feladat részben könnyű, részben nehéz. Könnyű, mert ő maga is kisebb-nagyobb tanulmányokat ír azokról a gondolkodókról, akik módszert, ismereteket, eszméket, helyesebben ötleteket adnak a számára, viszont nehéz, mert az illetőket nem rendszeres feldolgozásban tárgyalja és az ismertetést és reflexióit annyira összebonyolítja, hogy alig lehet megállapítani – pontos idézeteket elhanyagoló modorával tetézve –, mi a taglalt szerző és mi az ő gondolata. Találón jellemzi eljárását

Hopp Lajos, aki „Németh László és a régi magyarság” c. tanulmányában a következőket írja: „Németh László az esszék jellegzetes képviselője. Tanulmányain érezhető az első benyomások sietős összegezése, a felfedezés erejével ható, olykor ismerős tételek lendületes szárnyalása”¹⁹¹.

Németh, ha nem is pejoratív értelemben, – de vallja ennek a műformának szinte módszertani jelentőségét munkásságában: „Az essait a nyilvános tanulás műfajának tekintem; egy lélek égtájakat keres, s közben égtájakat segít megtalálni; munkásságom meghívó egy tanácskozáshoz, melyet önmagammal folytatok”¹⁹². Ez a mono-dialógus azután azzal jár, hogy végeredményben nem a tárgyalat gondolkodókról kapunk képet, hanem csak Németh László egy-egy arcvonását látjuk, legtöbbször a fölény, a vates, olykor a szenvedély és harag vagy a búsmagyarság jellegzetességével az előtérben, amely megbecsülendő a szépírónál, de teoretikustól a választott témára vonatkozó ismereteket is várunk. Márpedig – ha nem a megírásuk, hanem a történelmi korszakok időpontja szerinti sorrendben tanulmányait közelebből szemügyre vesszük, aligha mondhatjuk, hogy az illető gondolkodók eszméiről valami biztosat megtudtunk. Így Montaigne-cikkében értesülünk a vallásháború szörnyű jeleneteiről, amelyeknek Montaigne tanúja volt. Arról is, hogy „Montaigne nem tudós, ő maga minduntalan hangsúlyozza tudatlanságát”¹⁹³ – de arról már semmit sem hallunk, hogy ez a „tudatlanság” nála is a Nicolaus Cusanus-féle docta ignorantia. Felveti a kérdést, vajon Montaigne eszméi eredetiek, de hogy melyek ezek az eszmék, arra vonatkozólag csak biztatást kapunk, hogy olvassuk el az „Essaik leghosszabb fejezetét”¹⁹⁴, és, hogy tetézz e biztatást közli, hogy a bizonyítása, „az én kiadásomban”, azaz Németh László bizonyítása, hogy el is olvasta, amiről írt, több mint száz oldal”¹⁹⁵. „Megdöbbenve felfedezi” Montaigne és Proust rokonságát, hogy aztán Proustról meditáljon és e rokonság magyarázatául a következőket írja: „Az ember hajlandó a fajelméletre sandítani, s Montaigne zsidó mamáját cibálni elő. Két félvér, s hogy a marxistáknak is igazuk legyen, mindketten a polgárság renegátjai”¹⁹⁶.

Nem jár jobban Hume és Kant sem.¹⁹⁷ Hume-mal kapcsolatban azt, hogy „milyen távoli területeken alkothat elsőrendűt”¹⁹⁸, annak tulajdonítja, hogy nem volt „professzori kantárokkal” „az egyetem jászlához” kötve, mint a németek¹⁹⁹, de nem néz utána annak, hogy az angol filozófia nagy korszakának reprezentánsai, mint Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume – nem az egyetemen működtek, hasonlóképpen a francia nagyok sem (Descartes, Voltaire, Rousseau, De la Mettrie, Holbach stb.) – és főleg, hogy miért nem, és hogy Leibniz is még visszautasította az egyetemi katedrát, ellenben Kant, Fichte, Schelling, Hegel „legfőbb vágyai” akkor teljesültek, amikor megkapták tanári kinevezésüket, – ám, ami nem egyeztethető össze Németh jászol-elméletével, – ennek ellenére legalább olyan nagyot alkottak filozófiában, mint az angolok és franciák, akik államférfiak, püspökök, bankárok, vagy éppen kétes egzisztenciák voltak.

Nem igényeljük, hogy – marxista módon – ennek a jelenségnek a társadalmi alapjait feltárja, de úgy véljük, jogosan idegenkedünk Némethnek az olyan semmitmondó szentenciáitól, mint pl. – többek között – az, hogy „bölcselelnék lenni annyi, mint salaktalannak lenni”²⁰⁰, vagy hogy ne elégítsen ki bennünket Hume-nak az okság elvével kapcsolatos álláspontja magyarázatául a következő „Hume azt mutatta meg, hogy ez a kísérlet (mármint a causalitás) nem a dolgok közt él, hanem a megszokásnak azokban a vízárkaiban, melyeket az állandóan egymás felé folyó jelenségek vájnak az értelemben”²⁰¹. Kanttal – éppen professzorsága miatt – nehezen tud megbarátkozni és talán ennek tulajdonítható, hogy nem képes felmérni ama kopernikusi fordulatot, amelyet transzcendentális módszerével Kant hozott a filozófia-történetbe – Hegelt illetőleg pedig teljes értetlenségére vall, hogy a hegeli abszolút szellemet egyszerűen az istennel azonosítja. Abban a megállapításában aztán végleg nem lehet követni, hogy Kantot „született Don Quijote”-nak²⁰² nevezi, hiszen mindent inkább rá lehet fogni Kantra, csak azt nem, hogy korától elmaradt („Kant a francia forradalom német teóriája” – nem árt Marxnak e lényegét jelölő megállapítására itt is emlékeztetni) és, hogy szélmalom harcot vív.

Jobban járnak azok a filozófusok, akik mintegy tükrökként Németh László saját arcát mutatják. Ehhez persze az kell, hogy ismét ne a tárgyalt filozófiák, hanem Németh rokongondolatai álljanak az előtérben, és ez az igyekezete még arra is ráveszi, hogy kedvenc filozófusa, Wilhelm Dilthey kedvéért, akit „a klasszikus német hagyomány őreként és az új némettség úttörőjeként”²⁰³ tisztel, vállalja a kis – rokontalan – magyar népnek a németiséggel való nem vérbeli, de „választott rokonságát”²⁰⁴. Németh mentséget találhat a maga számára, hogy ti. legalább is, ami az elméletet illeti, tevékenysége folytonos kezdés, sőt újrakezdés, akárcsak Diltheyé, a „nagy horizontok emberé”²⁰⁵: semmit sem fejt ki alapvető művekben és semmit sem fejez be, abban, amit Dilthey magáról mond: „Csupa rom hever körülöttem”, arra célozván, hogy műveinek nagy részéből csak az első kötetek készültek el. Ennek ellenére sikerei vannak, hiszen Dilthey „épp jókor jött” a németiség számára, amikor ugyanis a német monopolista tőkéseknek olyan ideológiára volt szükségük, amely eltakarja a tömegek szeme elől a társadalom objektív törvényszerűségeit, eltünteti a természeti és gazdasági bázist, mint meghatározó és élmény- és életfilozófiájával, „szellemtörténeti” módszerével lehetőséget ad a történelem tetszésszerű interpretációja számára. Nemcsak, sőt nem is annyira Diltheyre illik az a jellemzés, amelyet Németh róla ad, hanem sokkal inkább sajátmagára, hogy bár Dilthey „páratlan tudású történész”, műveiben mégis „oly ritka az öncélú történelmi ábrázolás”²⁰⁶, és hogy „a történelemkutatás nála lélek-alapítás is; a kutatás eredménye nem egy könyv, hanem maga a kutató”²⁰⁷, és az eredményt különben sem kell mérlegre tenni: „kijelöli azt hatása”²⁰⁸.

Nos, Németh szintén „jókor jött”, hogy Gömbös a maga szociális demagógiája számára Németh elmélete segítségével tömegbázist szerezzen magának – még akkor is, ha ez az idill Gömbös és Németh között csak átmeneti és Németh csakhamar rájön, hogy túloz, amikor azt írja: „egy Gömbös Gyuláról föl lehet tenni, hogy amikor eszméinket a rádióba belekiáltja, a Berzsényiekkal rokon dunántúli középnyemes már az, ami felharsan”²⁰⁹. (Nem fontos,

hogy Némethet mi készítette inkább a Gömböstől való elfordulásra: az-e, hogy Gömbös 95 pontja „szociális” programja csak stafázs volt fasiszta belpolitikája számára és hogy külpolitikája is a hitleri Németországhoz kötötte az ország sorsát, vagy az-e, hogy megtudta: Gömbös egyáltalán nem középnyemes – a vitézséggel együtt kapta a jákfői előnevet Horthytól – hanem dunántúli sváb és a Gömbös név is magyarosított, állítólag Kugelnek hívták).

Nem nehéz behelyettesíteni Németh szavait saját munkásságára akkor sem, amikor azt írja, hogy „a szellemtudomány, ahogyan Dilthey csinálta, valóban épp annyira üdvösség-ügy, mint tudomány. Aki az életébe igazán belenéz, Istennel beszél, ezt a felfogást, amely nekünk Adyól ismerős, Dilthey sajátos német felfogásnak érzi; és ez a felfogás az oka, hogy az utolsó szót az ő számára minden ügyben német ember mondotta ki.”²¹⁰ Dilthey ugyanis nemcsak szellemtörténész, hanem a németiség nagy nevelője is akar lenni, – már fiatal korától fogva, de konkréttá és határozottá ez a hivatástudat csak élete utolsó évtizedét lekötő, – szintén befejezetlenül maradt – Studien zur Geschichte des deutschen Geistes c. munkájában formálódott meg, és jutott világosan kifejezésre: ebben a német – sőt germán – szellem heroikus korát ábrázolja és az általános pedagógia „nemzet-neveléstanná” realizálódik a kezében. A történelmi múlt csak arra jó, hogy – mint írja – „azoknak az időknek a műhelyébe bepillanthassunk, ha Németország mai helyzetét meg akarjuk ismerni. Akkor kovácsolták a hősök az ekéket és fegyvereket, amelyek által mi erősek lettünk” és így lett Dilthey filozófiája „a német nép történeti öntudatosodásának eszköze”. Hogy aztán ez a filozófia egyenesen a fasizmusba vezetett? Az atomfizikus sem tehet róla, hogy tudományos eredményeit az atombomba készítéséhez használják fel.

Németh László hasonlóképpen mentegetőzhet. A nemzeti önismerethez, „a történelmi önalakításhoz, melyben egyéni üdvösség, nemzeti küldetés és embertörténet egyet jelent és egyet akar”²¹¹, hathatós segítséget kap Németh más kedvenc filozófusaitól: Ortega y Gasset-től és Oswald Spenglertől. Mindkettőhöz időről-időre visszatér számos írásában és különösen az előbbiről írt terjedel-

mesebb tanulmánya tanúskodik kettejük rokonságáról, amikor azt írja, hogy: „Ortega y Gasset 14 kötet tanulmánya egy meg nem írt filozófiai rendszeren a legváltozatosabb ötletek irányában ejtett metszetek sora”²¹² – sőt, hogy ez a módszer általános magatartássá, programmá növekszik, éljenzi azokat a filozófusokat, „akik úgy csinálnak rendszert, hogy nem csinálnak”²¹³. Nem tart igényt még arra sem, hogy a filozófia tudományos legyen, tételeit nem bizonyítani kell, hanem hasonlatokkal, analógiákkal, metaforákkal próbálja érzékeltetni mondanivalóját és ha Diltheynél csak a szellemtudomány üdvösség-ügy, Ortégánál már az egész filozófia menekülés a világtól és közelebb kerülés Istenhez. „Egy új teológia hajnalán állunk” – állapítja meg Németh²¹⁴.

Egy ilyen elmélet természetszerűen a szellem szuverén mivoltát állítja az előtérbe, és mint ahogy az egyén élete nem magyarázható meg környezetéből, ugyanúgy a történelem sem a gazdasági tényezők szerint alakult: „minél fényesebb egy kor, annál kevésbé függ gazdasági tényezőktől”²¹⁵, és a szellem elsőbbségéből következik a demokrácia elutasítása és a „kevesek társadalomalkotó joga”²¹⁶. Ha azután ezt az elit-elméletet az egyénekről átvetítjük a népekre, megkapjuk a felsőrendű, uralomra hivatott népek képletét, melyet azután a hitlerizmus jól kamatoztatott a maga számára. Németh viszont Ortégának a fenti tanulmány megírása után megjelent könyvében a La rebellion de las masas-ban megtalálja saját alakulóban lévő alapeszméjének, a „minőség forradalmának” ellenképét. Mindketten két csoportra osztják az embereket: a lelki nemesekre (az elite) és a tömegekre és Németh „Kritikai naplójában”²¹⁷ elégtétellel regisztrálja, hogy a társadalmi élet alapjelensége a kiválók utánzása. Az elit megteremti egy kor életstílusát, kitűzi céljait, az átlagember pedig átveszi, mert maga nem tud a hatalom céljaival szembenálló célokat kitűzni. A hatalom ugyan erőszakon alapszik, de a tömegek ezt nem érzik, mert ez az erőszak a tömegek szemében utánzásra méltó. Amit Németh nem vesz tekintetbe, az Ortega sajátos tömeg-értelmezése. Tömeg ugyanis nem nagyszámú egyének összességét jelenti, a tömeglét pszichológiai tény, ehhez nem szükséges az egyének

nagy száma, sőt egyetlen személy is lehet „tömeg”, azaz a tömegember minősítés, olyan, aki „cél nélkül él és a szélnek ereszti magát, ezért semmit sem épít fel”²¹⁸, egyszóval a tömegember nem azért „tömeg”, „mert számos, hanem, mert rest”²¹⁹. Ortega szerint azonban a történelemnek ez az eddigi menete, hogy ti. elit és tömeg egy dinamikus egység és az utánzás a társadalomfenntartó erő – napjainkban megváltozott, hiányoznak az utánzásra méltó egyéniségek, ezért a tömeg maga lép az előtérbe és főszereplővé válik: „Nincs többé hős; csak kórus van” és ha ez az embertípus továbbra is úr marad Európában, ha ő lesz végleg a döntő tényező, akkor „elég lesz harminc esztendő, hogy földrészünk a barbárságba süllyedjen”²²⁰. Ma már világos, hogy Ortega nem egy pesszimista történelembölcseletet vázol fel munkájában, hanem riadót fúj, amikor a kapitalista vezető hatalmakat világválság rázza meg alapjaiban, ugyanakkor a Szovjetunió példátlan sikereket arat első öt éves tervével.

Hasonlóképpen téves lenne úgy értelmezni Németh másik példaképét, Oswald Spenglert, hogy az Untergang des Abendlandes elparentálja a nyugati kultúrát. A háborúvesztes burzsoáziának nem az elesettségére akarja a csendes, elkerülhetetlen, elmúlás vigaszát nyújtani, hanem ellenkezőleg figyelmeztetni, felrázni akarja és „Preussentum und Sozialismus” (1920) c. munkájában konkrétan is kifejezésre juttatja azt a koncepcióját, hogy minden kultúrkör létrehozza a maga szocializmusát és a nyugat szocializmusa, ahogyan kibontakozóban van, nem marxi, hanem „porosz” szocializmus lenne. A poroszságnak a hivatása, hogy az új társadalmat megteremtse, mégpedig azzal, hogy legyőzi a többi hatalmakat: „A világtörténelem: világítélet, mindig az erősebbnek, teljesebbnek, önmagában bízóbb életnek adott igazat, jogot a létre, és olyan embereket és népeket ítél halálra, amelyeknek az igazság fontosabb volt, mint a tett, az igazságosság lényegesebb, mint a hatalom”²²¹. S hogy semmi kétség ne maradjon a „porosz szocializmus” természetét és hivatását illetőleg, leszögezi: „Az igazi internationale csak egy faj eszményének valamennyi többi felett való

győzelme alapján lehetséges... igazi internacionale: imperializmus”.

Bármennyire tetszik is Némethnek a Spengler-féle „kultúrkör”-elmélet, úgyannyira, hogy azt Einsteinnel egy szintre állítva, korszakalkotónak ítéli meg, mondván, hogy „a történelmi relativitás elmélete épp úgy tovább rezeg a szellemben, mint a fizikai relativitásé”²²² – mégis, ha nem akarja a magyarság halálos ítéletét aláírni, kénytelen a spengleri koncepcióval szemben fenntartásokkal élni. Lehet, hogy úgy áll a dolog, ahogyan ő írja 1936-ból keltezett „Fatalizmus vagy veszélytudat?” c. tanulmányában (közzé téve „A minőség forradalma” V. kötetében), hogy amikor „Magyarság és Európa” (1935) c. könyvében Spengler alap gondolatával rokon eszméket fejteget, nem is olvasta Spengler fő művét és ha Spengler „kultúralaktant” csinál, az ő tanításai inkább viselhetnék a „kultúralaktant” nevet²²³. Viszont az életérzésük valóban közös: „Műzsám – írja Németh – a gyötrő veszélytudat. De ez a veszélytudat épp ellentéte a fatalizmusnak”²²⁴, és amikor úgy ítéli meg a helyzetet 1938-ban, hogy „A magyar nemzet éber, páncélos vitéz, roskadozó gebén, jóhiszemű, értelmes ember ezt nem vonhatja kétségbe, ami más fogalmazásban azt jelenti, hogy a magyar nemzet történelme 1935-ben nagyjából véget ért”²²⁵ – akkor helyesebben úgy kellett volna kifejeznie magát, hogy a magyar nemzet rossz lóra tett, amikor sorsát a német fasizmushoz kötötte és igazolva látja 1935-ben írt könyvének „Magyarság és Európa” diagnózisát, hogy a fasizmus és a bolsevizmus között sínylődő Magyarország számára a „cél csak ez lehet: a beteg országban egy ép szigetországot teremteni”²²⁶. Az e helyzetben ajánlott terápiára, a szigetország utópiájára még visszatérünk, itt csak arra a közös attitűdre akartunk rámutatni, ami Ortega, Spengler és Németh álpeesszimizmusának az alján rejtekezik.

Egy láncszem az utópia intézményeinek kialakításához azonban még hiányzik. Rá kell jönnie, hogy a kapitalizmus állásai, úgy amint vannak, tarthatatlanok és a jövőendő a szocializmusé. Nos, Németh pontosan tudja már, hogy „a német nemzeti szocializmusnak, vagy az olasz fasizmusnak semmi köze a szocializmus-

hoz”²²⁷. Viszont úgy látja, hogy „oroszországi győzelme után a marxizmusnak minden oka meglenne rá, hogy viruljon és terebélyesedjék és ennek ellenére is sorvad”²²⁸, és „amit Oroszország az októberi forradalom óta elért, nem annyira a marxizmus segélyével, mint a marxizmus ellenére érte el”²²⁹, vagyis a „proletárszocializmus” sem járható út. A narodnyikok utópikus parasztszocializmusa pedig nagyon is homályos koncepciót takar és sehogysem illeszthető bele a magyarországi viszonyokba, hiszen „Csonkagyarország” autarkikus, védővamos iparosítási állapotában a bármennyire is átkos, idegen tőke egyre nagyobb hatalma viszonyai között egy teljesen parasztszország, ha egyáltalán lehetséges, akkor is visszalépést jelentene. S így a jövő gyötrelmes, bizonytalan képtől, mint valami lidércnyomás alól való megszabadulásként jelentkezett Németh László horizontján egy olyan szocializmus, mely pontosan beleillett az elképzeléseibe. S ezt Hendrik de Man: „Die sozialistische Idee” és „Zur Psychologie des Sozialismus” c. műveiben kifejtett eszméiben találta meg.

Nem térünk ki ezekre az eszmékre, csupán vezérszavakban utalunk arra, ami Némethet annyira fellelkesítette. Hogy ti. de Man elutasítja, mint elavultat, túlhaladottat Marxot, ellenben elismeri a marxizmus mint mozgalom – amelynek semmi köze Marx tudományos tanításaihoz – létjogosultságát, illetve annak is csak egyik fajtáját, a „vulgáris marxizmussal szemben”, amely a bolsevizmusban öltött testet, a „nemes marxizmust”, az „érzésszocializmust”, amely most már Németh szavaival szólva „a különböző szellemi erőket igyekszik a szocialista eszmében összefogni”²³⁰, ilyen „összszefűzött erkölcsi erőkből” pedig vallás lesz, egy új vallás, hiszen az eltűnt vallás az európai lelket szétesésben hagyta, viszont „annak, ami megint eggyé teszi, akár ismeri Istent, akár nem: vallásszerű valaminek kell lennie”²³¹, márpedig de Man „a szocialista eszmét ilyen vallásszerű hatalommá akarja teljesíteni”²³². Németh úgy látja, hogy de Man szocializmusa ugyanaz, amit ő „néma vallásosságnak” nevezett. Egyetért de Mannal abban is, hogy „a szocializmus igazi ellensége nem a tőke, hanem belső hajlam az eliszaposodásra”²³³. De Man ugyanis a munkásokat „akadályozott

tőkéseknek” tekinti, akik csak azért vannak kizsákmányolva, mert kizsákmányoltaknak érzik magukat, tehát csupán kisebbségi érzésüktől kell megszabadulniok és többé nem lesznek kizsákmányolt proletárok. Ami pedig a hírhedt „szocialista munkatervet” illeti, amelyet egy sor szociáldemokrata párt magáévá tett és amelynek lényege egy vegyesgazdálkodási rendszer, egy „csendben-szocializmus” – vagyis olyan, amelyet a kapitalisták észre sem vesznek – találó pendant a „néma vallásossághoz” – Németh nemcsak fellelkesíti, hanem úgy látja, hogy hasonlít ez az ő „minőség-szocializmusához”. Persze Németh nem láthatta előre, hogy de Man az egykori baloldali munkásvezér hazája, Belgium, német megszállásakor kollaboránssá válik, – de hogy nem lehetett más alternatíva, mint vagy „nemzeti szocializmus” vagy „proletár szocializmus”, arról legjobban éppen Németh László „harmadikutas” minőségssocializmusa tanúskodik.

Nem lényeges, hogy Németh eszméi részben újrafelfedezések, hogy „A minőség forradalma” összegyűjtött tanulmányainak bevezető gondolata a Marx által már régen megírt „elidegenedése a munkának”, de Németh nem Marx munkái alapján teszi megállapításait, hanem a kirívó jelenségeket regisztrálja. Amint hogy valószínűleg nem Chamberlainból merítette a dilettánsok dicséretét, mondván, hogy „felvirrad a dilettánsok napja”²³⁴, hiszen ott, ahol tudatosodik nála a forrás, azt meg is jelöli, mint a „mélymagyarság” kategóriáját, amelyet Proust „mély Franciaországa” mintájára alakít ki²³⁵. Ezzel azonban megtalálta azokat a jellemzőket, amelyekkel felruhazza a történelem hordozójául megtett réteget, az értelmiséget, amelynek szociális tartalma, a társadalom struktúrájában elfoglalt helye rengeteg bizonytalansági tényezővel terhes. Németh e réteg szociológiai taglalása helyett pszichológiai módszert alkalmaz és karakterológiát, illetve tipológiát csinál, illusztrációul pedig történelmi példákat hoz fel. A mélymagyarral a hígmagyart állítja szembe, ami kb. megfelel vagy legalábbis párhuzamba állítható a törzsökös és jött magyar, az ősi és az asszimiláns magyar fogalmának. Persze a tipológiai alakok nagyon is labilisak, és elvi fejtegetések helyett Németh jobbnak

látja, ha történelmi és irodalmi alakjaink jellemére utal, ezeknek egyes vonásait aztán általánosítani lehet. Így a konklúziója ez: „annak, aki meg akarja tudni: mi a mély-magyarság, alig tudok jobbat ajánlani, mint hogy őt (mármint Kemény Zsigmondot) és Eötvöst együtt olvassa el”²³⁶. Átvetítve azután saját korára pontosan fogalmaz: „Mint a reformkorban az alsóbb nemesség, Adyék körül a zsidó polgárság, most az ún. középosztály alsóbb rétegei, a két-háromszáz pengős értelmiség lesz a nemzet élesztője”²³⁷ – persze annak is csak az a része, amely megfelel a mélymagyarság követelményeinek.

Mi sem természetesebb, mint az, hogy – az értelmiségen belül is legnagyobb fontosságot az íróknak tulajdonít – a „népiesek” kikristályosodott álláspontját évtizedeken át dívó és propagált jelszavuk fejezte ki, hogy ti., ha a politikusok felmondják a szolgálatot és a magyar történelem erről sok tanúságot tehet, akkor az írók, a költők azok, akiknek kezükbe kell venniök a vezetést. „A magyar író – fejtegeti – legyen a mélymagyarság szava . . . A magyar múltban, tájban, nyelvben még mindig rengeteg irodalom-alkotó energia lappang. Fél tucat lángészt eltart és felnevel – csak időben találja meg hozzájuk híg-magyarság, sznobizmus, álkurucság labirintjein át az utat”²³⁸. Ehhez azonban az kell, hogy „a magyar író legyen aszkéta,” . . . „legyen művelt”²³⁹, „tartson és ha lehet, éljen a szegényekkel”. „Nincs még egy foltja Európának, melyen fajszeretet és szocializmus annyira egy, mint nálunk, ahol a szegénységnek négyötöde a magyar és az elnyomóknak négyötöde nem az”²⁴⁰ – formulazza sajátos „nemzeti-szocializmusát” és nem véletlen, hogy megtaláljuk nála az Imrédy-féle jelszót: „Egyedül vagyunk” megfelelőjét is: „A magyar író ne féljen a magányosságtól . . . Ha senki sincs velünk, a tízmillió érdeke még velünk lehet”²⁴¹.

Persze tisztában van vele, hogy a két tűz közé került Magyarország nem állhatja meg a helyét és ha úgy gondolja is, hogy „a bolsevizmus és a fasizmus Európa számára nem lehet az utolsó szó”²⁴², még oly sok minden történhetik; addig is, míg a történelmi vész elmúlik a magyarság feje fölül, ki kell tartani és ho-

gyan lehet ezt a kivárás politikáját eredménnyel gyakorolni? Megvan erre a kül- és belpolitika programja. Az elsőt egyszerűnek és nem is újnak véli: „a német és orosz hatalom közt elhintett népek és népecskék”²⁴³ össze kellene, hogy fogjanak egy dunai vagy közép-európai konföderációban, hiszen „a birodalmi elvnek, melyet a Habsburg-ház képviselt, valamilyen alakban megint érvényesülnie kell”²⁴⁴. Hogy ennek a birodalomnak a középpontját a magyarság kell, hogy alkossa, az magától értetődő Németh számára, a különbség az irredenták, Szekfü koncepciója és az ő elgondolása között az, hogy előbbiek az „intéger Magyarországot” akarnák helyreállítani, Németh ellenben nem tudja elképzelni másként, mint „hogy ez a magyar hegemoniájú Magyarország másutt, mint egy még nagyobb birodalmon belül és erkölcsi fölényünk eredményeként képződhessék ki”²⁴⁵.

Nem kevésbé naiv Németh belpolitikai elképzelése sem. Mindenek előtt távol akarja tartani a két birodalom hatalmi befolyását, úgy azok ideológiáját is, s ezzel egysíkba helyezi a szocializmust és a fasizmust. A szocializmust – bár elismeri, hogy az „a társadalmi jelenségek rendszeres-tudományos magyarázatát adja”²⁴⁶ – elég következtetlennül ezt a tudományos magyarázatot dogmaként értékeli és azt állítja, hogy „egy meghaladt tudományosság fölényeskedésével nézi a világot”²⁴⁷, ezzel szemben a fasizmus „a barbárság betörő kapuja” és „arra a humánusra hivatkozik, amelyet a szocializmus megtagadott, de lehet, hogy annak a humanizmusnak a sírásója lesz, amelyet a szocializmus képvisel”²⁴⁸. Egyszóval egyik iránytól sem vár sok jót, tehát „új politikára van szükség, mely épp oly magasrendű irányítója lehet a kornak, mint a XIX. századé volt a demokrácia”²⁴⁹.

Bár azt állítja, hogy nem tudja, milyen lesz ez az új politika, társadalmi koncepciója különböző megfogalmazásaiból elég pontosan összefoglalható. Mindenekelőtt a szocialista és a fasiszta alárendelő társadalommal szemben az általa követelt „új politika a mellérendelésnek legyen a művészete”²⁵⁰. Bár ezzel az új politikával „a szocializmus új, magasabb válfaját akarja megteremteni”²⁵¹, elgondolásában nem szocialista eszmékre támaszko-

dik, még utópista-szocialistára sem, hanem – épp úgy, mint az olasz fasizmusnak a maga korporációival, – a feudalizmus struktúrája lebeg a szeme előtt. Amikor ugyanis kimondja, hogy „nem bízhatunk meg a termelés „ösztönében”, „tudatot” kell fölé rendelni, a termelést felosztó, szabályozó tervet”²⁵², azaz tervgazdaságra van szükség, e tervgazdaságot nem „oroszosan” gondolja és nem a magántulajdon megszüntetéséről, hanem annak átalakításáról van szó. A kérdés az ő számára nem a magántulajdon, mint szentség, illetőleg mint rablás az alternatíva, hanem az, hogy a termelő állami alkalmazott legyen-e, ahogyan ő a szocialista gazdálkodást értelmezi, vagy „egy országos termelési terv keretei között viszonylag független vállalkozó”²⁵³. A hűbériségre hivatkozik, amely szerint nem ismerte a tulajdon szentségét (a hűbéri és a polgári tulajdon közötti különbséget nem kutatja), és azt állítja, hogy a feudalizmusban „minden birtok bizomány volt, melyet szolgálatokkal kellett megszerezni és szolgáltatásokkal megtartani”²⁵⁴. Nyilvánvaló, hogy a feudalizmusból csak a mezőgazdaságot látja és ennek a képletét tartja szem előtt, amikor arról medítál, hogy „el lehet képzelni a tervgazdaságot, mint vállalkozások hűbériségét, ahol a magántulajdon helyébe a munkabizomány lép”²⁵⁵. A „birtokos” – fejtegeti – felelős a közösségnek, a közös terv szolgáltatásokat szab ki rá, de megőrzi a nagy kollektív kereten belül egyéni függetlenségét. Terv és központosítás nem ugyanaz, jelenti ki, sőt a terv egészséges kiegészítője a kis csoportok, tájhazák, községek, céhek viszonylagos önállósága. Természetesen nem hunyhat szemet az elől, hogy a gyáripart nem lehet visszafejlesztani. Úgy képzei azonban, hogy az, ahogy tökéletesedik, egyre kevesebb embert foglalkoztat. Vagyis – bár ezt a kérdést nem taglalja –, lesz egy ilyen fejlett gyáripár, azaz úgyszólván teljesen automatizált üzemek – amelyek az elemi életszükségletekről gondoskodnak. Az iparoknak egy részét azonban nem lehet gépesíteni – mondja és a földművelés egyik ága, a kertészet is inkább művészet, mint munka.

Sajátos világ ez: az emberek szükségleteinek túlnyomó részét a nagyipar és a modernizált mezőgazdaság elégíti ki, de ezek az

ágazatok az emberek csekély töredékét foglalkoztatják. A túlnyomó többség viszont „minőségipart és minőségföldművelést” űz és ennek következtében életmódja is átalakul, a gépek által diktált munkát felváltja a művészet, a kényszert az idill. A „Minőség Forradalma” IV. kötetében „Mozgalom” címen összefoglalt tanulmányaiban felvázolja az általa elképzelt új társadalom állami és szociális struktúráját. Ezek szerint az „igazi mozgalom” meg kell, hogy döntse „a magas bürokrácia szabad csapatának, a bankok és nagybirtokok által támogatott uralmát” és átszervezi az államot „a földműves-, munkás-, kisvállalkozó osztály és a hasznos értelmiség számára”²⁵⁶. Az így létrejött társadalomban háromféle hatalom alakulna ki. Az elsőt alkotja az államfő és a kormány, ennek kompetenciája alá tartozik a hadsereg, a diplomácia, a vasút, a posta, a külkereskedelem, a korábban említett „tömegipar”, a bankok – ezek a szervek nem politizálnak” (N. B. tehát az állam, amely a politika legfőbb megtestesítője, nem politizál, azaz nem foglalkozik az állam ügyeivel). A második hatalom összetevői a „tájhazák” önkormányzatai, övék a közigazgatás, népoktatás, törvénykezés, míg a harmadik hatalmat képviselik a termelők szindikátusai, a gazdasági élet egyes fent fel nem sorolt tényezői. Míg az első hatalomnak kinevezett tisztviselői vannak, az utóbbi kettőt maguk a dolgozók gyakorolják, mai szóval: társadalmi munkában. Nem feledkezik meg a mozgalom pártjának a szerepéről sem. Az átalakulás folyamatában a kormány felett a párt áll, ez alakítja ki a tájautonómiák és a szindikátusok kerekeit is. Mihelyt azonban a három hatalom összhangja biztosítva van, a párt szétporlad, ha szabad ezt a szót használni: elhal és „az állam sorsát a minőségi munkát végzők politikai akarata irányítja, a tömegmunkát végző apolitikus államszerveken át”²⁵⁷.

Tehát a „minőség-szocializmusban” fennmarad a termelési eszközök magántulajdona – kivéve a vasutat és a postát stb., amelyek mint állami üzemek már a kapitalizmusban is jól beváltak – sőt „új nemesség”²⁵⁸ alakul ki (valószínűleg a tömegtermelésben foglalkoztatottakkal szemben, a minőségi iparban és a kertgazdálkodásban dolgozókból és az értelmiségiekből) és ha valaki azt

állítaná, hogy ez utópia, akkor e vádat vállalva azzal válaszol, hogy „az utópia a történelem ellenereje, a lélek válasza a valóságra és mint ilyen, maga is valóság és történelem-csináló erő”²⁵⁹. Igaz, hogy álláspontját azzal akarja megerősíteni, hogy Marx is utópista volt és elismeri a marxi koncepció zsenialitását is, mely azonban csak a XIX. században volt érvényes, és Marx, ha ma élne, bizonyára ismét azt mondaná: „je ne suis pas marxiste”. Nem mondja ki, de érezteti, hogy a XX. század „marxizmusa” a minőség forradalma, eszméi. S azok számára, akik a szocializmust nem tudják marxizmus nélkül elképzelni, nemcsak a maga szocializmusát állítja szembe, amely „az én fogalmazásomban a védőrend és az új nemesség mozgalma”, hanem egész filippikát tart annak megválaszolására, miért nem tud a marxizmussal „megbarátkozni”²⁶⁰. Imígyen szónokol tehát: „A marxizmus ellen azért küzdök, mert az álló rendet gépmechanizmussá akarja süllyeszteni, s az új nemességet a korlátoltság diszciplinájában tartja. A marxizmus bűnei a szocializmus ellen: szellemi nyűgévé lett a mozgalomnak; elriasztja tőle a kor vezérszellemait, s elzárja a kor vezérszellemeitől a mozgalomba bekerülőket. Bukott polgárokat ültet a munkásság nyakára, akik műveltség-csömörükben szembeállítják a feltörekvő emberi lehetőségekre kíváncsi munkát a hagyománnyal, melyet polgárinak bélyegeznek. Lesüllyeszti a munkás-vezető színvonalát, mint Oroszországban láttuk, a korlátozás kiválasztását indítja meg köztük; a betű képmutatására tanítva a „felszabadult” embert, tétel-facsaró teológusokkal és dogmákkal ölő csörtetőket táplál, az érzés és gondolkodás hűségét megbünteti”²⁶¹.

Úgy érezzük, nem felesleges ennek a tömör fogalmazásnak a szószerinti közzététele; nemcsak Németh László elméleti arculatát világítja meg, hanem történelmi dokumentum is arra, mint gondolkoztak a Horthy-rendszer végvonaglásai idején az értelmiség legjobbjai is, akik szívükön viselték a nemzet sorsát, és keresték a kivezető utat abból a zsákutcából, amelybe az ellenforradalom negyedszázada az országot belevitte. Az idézett sorok azonban dokumentálják annak az értékítéletnek a helyességét is, melyet az MSZMP Központi Bizottsága kulturális elméleti munkaközös-

sége „állásfoglalása” formulázott, amely a „népi” írók érdeműl tudja be, „hogy a magyar értelmiségi ifjúság jelentős részét megóvták a német fasizmus előtti teljes behódolástól; de ugyanakkor felelősség terheli őket azért, hogy a második világháború idején „a magyar megmaradás”, „harmadikutas” tanítása szellemében a magyar ifjúság értékes rétegei szemlélték passzivitással az eseményeket, nem keresték az utat a forradalmi munkásmozgalommal kötendő szövetséghez”²⁶². Érdem és felelősség leginkább Németh Lászlót illeti, aki ennek a „népi” mozgalomnak egyik legtehetségesebb elméleti reprezentánsa, ideológiai kifejezője volt és akinek becsületességét és jóhiszeműségét igazolja felszabadulásunk utáni, különösen az 1956-os ellenforradalom idején tanúsított magatartása, mely megmutatja, hogy humanista és hazafi problémáira egyre inkább a szocializmustól várja a választ.

5. *A szellemfilozófiától a marxizmusig*

Mint ahogy az előző fejezetben felsorakoztatott filozófusok szeretéagázó, szétszórt eszméinek összefoglalóját Halasy-Nagy József személyében találtuk meg, ugyanúgy vagyunk az „ellenzéki fiatalok” elméleteit illetőleg *Mátrai Lászlóval* (1909–), aki 1940-ben a budapesti egyetemen magántanári képesítést szerzett, 1941–1944-ig pedig az Eötvös Kollégium tanáráként működött. De ő is épp úgy ki volt téve a Horthy–Bethlen-rendszer szirénhangjainak, mint a népi írók Gömbös hívószavának. Ennek tulajdonítható, hogy pályafutását Németh Lászlóhoz hasonlóan a Nyugat „második nemzedéke” soraiban kezdte és első munkái, mint „A jelenkori esztétika fő irányai” (Budapest, 1931), „Humanizmus és romantika” (Budapest, 1935) outsider-kiadónál, illetve a fiatalok úttörő vállalkozását jelentő Apolló irodalmi és tudományos folyóirat füzetsorozatában jelentek meg, pár év múlva „Modern gondolkodás” c. műve (Budapest, 1938) már a Bethlen István gróf égisze alatt működő Magyar Szemle Társaság kiadásában lát napvilágot, „Élmény és mű” (Budapest, 1940) című művét pedig a Királyi Magyar

Egyetemi Nyomda fémjelzi, hogy végül a felszabadulás előtt megjelent utolsó munkáját a „Jellemtan”-t (Budapest, 1943) miniszteri megbízás alapján az Országos Közoktatási Tanács Nemzetnevelő Könyvtárában adja közzé.

Mindezek a külső körülmények azonban korántsem határozzák meg a művek belső tartalmát, sem szerzői világnézetét; inkább csak arra a dezorientáltságra vetnek fényt, amely a „Kállay-kettős”-politikát jellemezte és amely az ellenforradalmi-reakciótól, irreddentizmustól, fajelmélettől sem idegenkedő gróf Teleki Pált is végül mint Hitler-ellenes politikust öngyilkosságba kergette. Mátrai írásai tárgyuknál, emelkedett szellemiségüknel és elvontságuknál fogva a kiélezett politikai helyzetekben nem érintettek érzékeny pontokat és a közélettől visszahúzódás, a magasabb eszmei, kulturális, művészeti szférákban lebegés gesztusai eltakarták azt az egyre inkább balfelé orientálódó érdeklődést, amely azután egyengette az utat számára, hogy korábbi elméleti pozícióit feladva, magáévá tegye a marxista szemléletet és aktív részt vállaljon úgy is, mint tanulmányok szerzője, úgy is, mint akadémikus az Akadémia keretei között, de szélesebb területeken is – közéleti férfi, a szocializmust építő munkában. Az idáig jutás nem egyszerre történt, így tekintetbe vesszük már közvetlenül a felszabadulás után megjelent „Haladás és fejlődés” (Budapest, 1946) címen összegyűjtött tanulmányait is, marxista korszakát – mely már túlmege jelen mű keretein – tulajdonképpen Sartre-nek „Existencialisme est Humanisme” 1947-ben magyarul megjelent könyvéhez írt bevezető tanulmányától számítva.

Az ezt megelőző munkásságát áttekintve előrebocsáthatunk néhány jellegzetességet, melyek indokolják azt az összefoglaló szerepet, amelyet neki tulajdonítunk. Mindenekelőtt, ha Németh Lászlónál jogos volt munkái esszéformájáról beszélni, sokkal inkább indokolt ugyanez a megállapítás Mátraival kapcsolatban, és pedig az esszé mint műfaj és módszer eredeti értelmét tartva szem előtt. A legelvontabb tárgyat is franciás eleganciával, a vonatkozó tudományos anyag részletező felvonultatása nélkül és nem lezárt logikai szerkezetbe szorítva fejtegeti. Azzal a könnyed-

séggel old vagy válaszol meg bonyolult és súlyos problémákat, mint az akrobata végzi látszólag minden erőfeszítés és félelem nélkül nyaktörő mutatványait. Nem viszi az olvasót beláthatatlan gondolat-labirintusokba, téma, bizonyítékok és az ellenvélemények cáfolatai áttekinthető rendben, s ugyanakkor magától értetődő természetességgel állnak eléje.

A másik döntő vonás (még akkor is, amikor már bírálja és ki-tűnik a törekvése, hogy túlhaladjon rajta) a szellemtörténeti be-állítottság, ami esszéizmusával szorosan összefügg, hiszen nem ke-resi a jelenségek végső determinánsait, hanem megelégszik azzal, hogy konstatálhatja a tárgy megfelelő közegében – tehát szellemi szférában – ugyanott mozgó más, rokontárgyakkal való összefüg-gését. A hasonlóságok felfedezése ilyenkor, amilyen találó, frap-páns, mások által még nem látott, nemcsak az ötletesség, szelle-messég attribútumaival ruházza fel a megállapításokat, hanem teret enged a szubjektivizmusnak, vagy legalábbis ennek látszatát kelti. Mindebből magától értetődően következik, hogy a vizsgált jelenségek közötti rokonvonások feltárásának eredménye nem szi-gorú, kauzális összefüggések, azaz törvények megformulázása, ha-nem típusok és jellemek megalkotása, amelyek azután az adott közeg, – művészet, irodalom stb. – kiterjesztése révén mint egy-egy kor szellemének sajátos jellemzője, kifejezője, reprezentánsa jelen-nek meg. Hozzá tartozik mindehhez a filozófia alapkérdésében való döntés elkerülése, a szellem, mint dinamikus elv természetéből következik viszont, hogy minden jelenség kétféle előjellel, illetve ellentét párjával együtt merül fel. Amikor tehát egyértelműen le-szögezhető, hogy az illető filozófus alapállása idealista, ez koránt-sem jelent merev kategóriarendszert, állóképeket, örökkévalósá-got, mozdulatlanságot, hanem ellenkezőleg – nem lépve túl a szel-lem működési területét – minden ellentétekben mozog. Ám épp úgy, mint az előbbieknél, Mátrainál is a dualizmus dominál, és pedig Kierkegaard szellemében, akinél az ellenfogalmak között – mint világ-isten, valóság-ideál, pillanat-életteljesség, idő-örökké-valóság, hit-tudás stb. – kibékíthetetlen feszültség van, amely nem oldódik fel magasabb egységben, tehát nem lesz szintézis, viszont

az ellentagok önnönmagukban is megállják a helyüket és nem következnek egyik a másikból, mint Hegelnél a tézisből az antitézis.

Mátraínál a különböző dualizmusoknak a felsorolása tulajdonképpen már megadja egész filozófiájának a tartalmát. Műveinek címében is megnyilatkozik ez a dualizmus (Humanizmus és romantika, Élmény és mű, Haladás és fejlődés), de még egyes fejezetek is ilyen kettősségeket jelölnek, mint pl. a „Modern gondolkodás”-ban: régi és új, test és lélek, felszín és mélység, ösztön és kultúra, tan és tévtan, élet és halál, lét és nemlét, kultúra és sors, bizonyosság és valószínűség, osztály és típus, világkép és világnézet, vágyak és igazságok, eszmény és valóság; az „Élmény és mű”-ben: megértés és értelem, világnézet és típus, élmény és világ, mű és világ; a „Haladás és fejlődés”-ben: humanizmus és emberi szolidaritás, civilizáció és kultúra, faji gyűlölet és háború, demokrácia és nevelés; „Jellemtaná”-ban: emberismeret és önismeret, lelkiállapot és lelki alkat, ösztön és tudat, hangulat és gátlás, rokonszenv és ellenszenv, értékelés és világnézet stb. stb. Ha már most e dualizmus alapvető elveit csokorba akarjuk foglalni, akkor azzal a törekvéssel találkozunk, hogy a hagyományos, végzetesen széttöredezett filozófiai diszciplínákat újjárendezze és új központokat találjon, amelyek köré az egyes elemeket csoportosíthatja. Így alkalmas kiindulásul szolgál – dualizmusa szellemében – a Windelband-Rickert-féle, illetve módosulásaiban, a Dilthey-féle megkülönböztetés a természettudományok és szellemtudományok között, anélkül azonban, hogy a teljes kettéválasztáshoz végig ragaszkodnék, amennyiben az előbbi egyes vonásait átviszi az utóbbira és fordítva. A természettudományok és velük kapcsolatban a pozitivistá filozófia, amely elutasítja a világnézetet, nem elégítik ki s így az átrendezés folyamatában a természettudományok világnézeti aspektusait beépítve a szellemtudományokba, ismét teret enged természetfilozófiai meditációknak, még bizonyos irracionális elemektől sem riadva vissza, másfelől pedig a szellemtudományok történeti beállítottságából következő relativizmus-veszélyek elkerülésére, a történeti folyamatokban, ha nem is okozati összefüggéseket, de bizonyos szabályszerűségeket, analógiákat keres.

Jellemző erre az átrendezési törekvésre „A jelenkori esztétika fő irányai” munkája, amelyben az esztétika, mint sajátos diszciplína teljes szétesését konstatálva, rámutat, hogy amilyen tárgykörökkel a hagyományos esztétika eddig, mint eléggé körülhatárolt ágazat foglalkozott, most ezeket viszontlátjuk az általános művészettudományban, az értékelméletben, a pszichológiában, a karakterológiában, a kultúrfilozófiában, az irodalomelméletben, a stilismében stb. Az ő elképzelése szerint az esztétikát három őstényből kiindulva kell újjáépíteni, ezek: az élmény, a lét, és az érték mozzanatai.²⁶³ Tisztában van vele, hogy ezek más diszciplínák elemei is lehetnek, de a speciális esztétikai jelleg meghatározása érdekében e bevett fogalmakat átértelmezi, és például az élményt esztétikai vonatkozásában kivonja a pszichológiai kauzalitás kompetenciája alól. Ebből kiindulva úgy véli, hogy ezzel az esztétikumnak és etikumnak a szétválasztását, illetve megkülönböztetését is elérte, lévén mindkettő „*élményszerű értékmegvalósítás*”²⁶⁴, tehát a három ősmozzanat együttese, de míg az etikumban érvényesül a kauzalitás, az esztétikum akauzális. A második ősmozzanat, a lét kérdésében viszont az esztétikumnak a logikumtól való elhatárolása szükséges: utóbbi időtlen, objektíven fennálló struktúrával rendelkezik, míg az esztétikum tárgyának vannak szubjektív vonatkozásai is, így ez az ősmozzanat fenomenológiai jellegű lesz, amennyiben az objektum és szubjektum egymásra vonatkozását vizsgálja és mivel az esztétikai tárgy mindig részese a létezők világának, felmerülnek olyan problémák, mint élet és művészet, természet és szépség, tartalom és forma, kifejezendő és kifejezett, valóság és valóságfelettség, lét és érték stb. – ezzel az esztétikának a metafizikával való kapcsolatai lépnek előtérbe. S egyben kilátó a harmadik ősmozzanat, az érték felé, amennyiben minden esztétikumban kell, hogy értékmozzanatok legyenek.

Az eredmény tehát az, hogy az esztétikai tárgy a hagyományos esztétikákkal ellentétben hármas vizsgálódást igényel: fenomenológiai, metafizikai és exiológiai. Ami az elsőt illeti, hogy a maga tisztaságában érvényesüljön, számos nehézséggel kell megküzdenie, illetve zavaró momentumot kiküszöbölnie. Így az a veszély fenye-

geti, hogy szokványos pszichológiai leírás lesz belőle, ami miatt azután az esztétikum specifikumát elkerüli. S ezzel az esztétikai vizsgálat megáll a singularisnál és nem jut el az általánosig, ami pedig, ha nem is az esztétikai élménynél, de az esztétikai alkotásnál elengedhetetlen kritérium (különben giccs vagy epigoni termék lesz belőle). A másik buktató a szociologizmus, amely viszont az általánosítást összetéveszti a tömegesítéssel és maga a művészet is csupán társadalmi funkciójában jelentkezik. A metafizikai szemléletet illetőleg nem is annyira az a nehézség áll fenn, hogy „az általános lételmélet éppen a sajátos esztétikai kérdésekre nem fog feleletet adni”²⁶⁵, hanem az, hogy a metafizikát azonosítja az ontológiával és így nem tesz különbséget aközött, hogy az esztétikum megvalósulása a művészeti alkotásokban szellemi objektiváció, amely kutatható a maga „tudattól független” mivoltában és aközött, hogy az esztétikum – bizonyos irányok szerint, amelyek tehát a metafizikát a tapasztalaton túli létezők tudományának tekintik – az örök értékek világát teszi meg vizsgálata tárgyául, – vagyis hogy a művész – „egy valóságfeletti valóságot hoz létre”²⁶⁶.

A probléma tehát az, vajon a „szépség” egyben önmagában vett tárgyiséget jelent-e, vagy pedig csak tulajdonságot, amely idegen tárgyon megjelenik. Nyilvánvaló, hogy maga a kérdésfeltevés is már előzetes filozófiai állásponthez van kötve, s így nem annyira „a burkolt esztétikai előfeltevések pillérei a történeti művészet-tudományoknak”²⁶⁷, mint inkább fordítva, ez utóbbiak eredményeként juthatunk csak el esztétikai elvekhez, amelyek aztán rendszerint postulatum vagy norma alakot öltenek, holott a történeti anyagban rejlő, abból leszűrt általánosítható következtetésekről van csupán szó. Nem olyan biztos tehát, amit Mátrai Pauler filozófiájából a tanítvány kritikátlanságával eleve helyesnek fogad el, – hogy a legcélravezetőbb módszer a filozófiai redukció, az induktív-deduktív együttes eljárás helyett. S vajon nem likvidálása-e minden tudományosságnak, ha arra az eredményre jutunk, hogy „az esztétikai norma voltaképpen minden műalkotásnál más és más, azaz minden műalkotás önmagának a normája?”²⁶⁸. Hiszen ebben az esetben az egész elmélet nem más, mint műelemzés, amely tehát

lényegileg a jelenségek egy szűk csoportjára alkalmazott Dilthey-féle „megértő” pszichológia lenne, a végső konklúzió pedig ugyan-csak Dilthey szavaival szólva abban állna, hogy „minden érző szív a művet utánélni és élvezni képes”²⁶⁹. Az egyedinek az előtérbe kerülése és az esztétika területéről általános ontológiává fejlesztése nyilvánul meg abban az interpretációban, amely az egzisztencializmus – e „kevésbé ismert, de annál többet emlegetett irány”²⁷⁰ lényegének Heidegger szavaival való idézésében kulminál, hogy ti. „mindenkinek a saját halálát kell hálnia”²⁷¹.

Koránt sem akarjuk ezt az álláspontot magának a szerzőnek tulajdonítani – hiszen lényegében ismertető-összefoglaló műről van szó – de nem véletlen, hogy az 1938–44-es esztendőkhöz „melyek azok a nevek, melyek mint irányjelzők, mint útmutatók, mint követendő példák és mesterek magyar filozófusainknál leginkább előfordulnak”²⁷². S a válasz: Klages, Heidegger, Hartmann, akik-től „az újonnan felvetődött irracionális és hyperempirikus problémák megoldását” várják²⁷³. A heideggeri aggodalom, a valóságok miatti szorongás uralkodott ezekben az években a fiatal filozófus-nemzedékben, amelynek az ellenzékiisége legfeljebb a nagyjában elvetélt ellenállási mozgalomig jutott, de mintahogy ennek csak negatív tartalma volt – a németellenesség, a nemzetféltség – és nem jutott el a szocializmusig, ugyanígy nem folytatódott a filozófiában a történelmen, – elsősorban a szellemtörténeti kultúrfilozófiai irányon – túl mindezek mögött lappangó tudományig, a marxista elméletig. Így, ha másoknál eklekticizmus lett, Mátrai – legalábbis a „Modern gondolkodás” tanúsága szerint – mindent megértő gesztusával számol be a különböző uralkodó irányokról. S mivel nem feledkezik meg a korábban mondottakról, hogy ti. „helyes filozófiatörténet csak helyes filozófiából nőhet ki, csak az tud más nézeteiből tanulni, akinek saját nézetei vannak”²⁷⁴ – minthogy ezeket az adott történelmi helyzetben nem lett volna tanácsos nyíltan kifejezésre juttatni, azzal a gesztussal, mely Georg Simmelnél programmatikus jelentőségre tett szert, hogy ti. „egészen nyárspolgári előítélet, hogy minden konfliktus és probléma azért van, hogy megoldódjék”²⁷⁵, Hartmann „nyílthomlokú intellektuális beállí-

tottságát”²⁷⁶ teszi magáévá, és a szükségből erényt csinál, mondván, hogy „egy jól kidolgozott probléma sokkal többet ér, mint egy elhamarkodott ál-megoldás”²⁷⁷.

Amikor tehát számbaveszi az uralkodó filozófiai irányokat, elsősorban nem az tűnik fel – és valószínűleg az akkori olvasónak nem is tűnt fel, – hogy nem vesz tudomást a marxista filozófiáról, illetve, hogy a szocialista elméleteket, melyek reprezentánsaiként Lassalle-t és Marxot említi, a múlt századra utalva, nem tekinti „modernnek”; még csak nem is az, hogy Marx „jól tudta azt, hogy a tömeghez nem szabad a kritika hangján szólani” és „elhallgatta a tárgyi igazságot és egy áligazságot, egy bizonyíthatatlan jóslatot állított eszményül a nincstelen tömegek elé: „ne küzdjete, ne tegyetek semmit, az idő nektek dolgozik”, s „ezzel kitűnő tömegpolitikusnak bizonyul, az igazságnak azonban még a tájékát is elkerülte”²⁷⁸. Ilyen elírásoknál sokkal elgondolkodtatóbb az, hogy nem tesz különbséget ismeret és ismeret között, illetve nem tekinti döntőnek a megismerésben azt, hogy vajon az ismeret a megismerés tárgyáról adekvát tükörképet tartalmaz-e vagy sem? A megismerésben ugyanis Mátrai szerint „egy egyszerű alapviszony van elrejtve: az ember, amint szemben áll a világgal”²⁷⁹, és így három kérdésre adandó válasz mikéntje az, ami az egyik irányt a másiktól megkülönbözteti. E kérdések: mi a világ, mi az ember és mi az ember szerepe a világban? Már most a világ maga közömbös az emberhez való viszonyában, viszont az ember különbözőképpen reagál a világra és aszerint, hogy milyen választ ad, ugyanazon jelenségről alkotott kép *neve* változik csupán, lehet babona, mítosz és tudomány, – mindhárom egyazon valóságot tükröz vissza, csak másképp és mivel a tudomány épp úgy csak felveti a problémákat, de nem oldja meg, mint a többi megismerési mód, nem lehet előnyt adni egyiknek sem a másikkal szemben. Egyéb-ként is a modern gondolkodás, mint Hartmannt idézi: „probléma gondolkodás”²⁸⁰; a többi „már az olvasóra tartozik: e képet megérteni és átélni”²⁸¹.

Megértés és átélés a mottója „Élmény és mű” c. könyvének is, amelyben azonban a tárgy már nem változik és a világ, ember

és e kettő közötti viszonyból nyelv, sors és isten lesz és az ezeknek megfelelő tudományágak: a nyelvtudomány, a történelem (sorstudomány), és a teológia (vallástudomány), amelyeket szorosan egybefog az egyetlen „megfelelő és termékeny” tudományos módszer, a megértés²⁸². E három tudománytárgy ugyanis „az átélővel szemben álló objektív realitások, melyeket megváltoztatni vagy megreformálni józan ésszel mérve lehetetlen”²⁸³. A megértő módszer, tehát a szellemtudomány módszere, teljesíti mindazt, amit hiába várunk egyfelől a természettudománytól, másfelől a művészettől; az első csak a természeti világ egy igen csekély részéről képes egzakt képet nyújtani, a művészet pedig „nem képes megragadni az irracionále teljes világát”²⁸⁴ – ezzel szemben a szellemtudomány „megérti mindazt, amit a művész csak átél és átél mindent, amit a természettudós csak megfejt”²⁸⁵. Az élmény viszont olyan alapkategória, amely lehetővé teszi, hogy mind a természettudomány, mind a történelemtudomány – amelyek nemcsak a neokantiánus badeni iskolánál, de Diltheynél is szemben állnak egymással, egységbe foglalható legyen. A természettudomány ugyanis sajátos módszerével – a megfigyeléssel és kísérlettel – csak a jelenségek objektívnek tartott, a megfigyelőtől függetlennek tekintett, tehát hiposztazált, torzított oldalát mutatja, a történelemtudomány pedig, amelynek eszébe sem jutna, hogy a megfigyelés és kísérlet módszerével próbálkozzék, lényegében megmarad „az egyén külön világának lelki (lélektani természetű vagy esetleg pathologikus) körén belül”²⁸⁶. Az eredmény mindkét esetben – egyik az objektív, másik a szubjektív oldal túlhangsúlyozása miatt – heurisztikus értékű. De ha az élményt akként definiáljuk, hogy azon „valóban azokat a lelki történéseket értjük, melyek számunkra a dolgok értelmét evidenssé teszik”²⁸⁷ – akkor ez az élmény a szubjektív, objektív és relatív mozzanatok teljes egyensúlyát mutatja. Ez azonban nem jelenti a dualizmus megszűntét – akár monista alapállást, akár az ellentétek egységének konstituálását –, csak a dualizmus eltolódását, illetve a módszerben rejlő latenciának felszínre kerülését. A megértő módszer ugyanis „csak kevesek számára járható”²⁸⁸, s így e kevesek, a zsenik ke-

rülnek szembe a tömeggel. A zseni különleges lelki berendezésű ember, az ő élményéből fakad minden igazi műalkotás, tehát a kultúra teremtése. Mátrai látszólagosnak tartja azt a circulus vitiosus-t amely szerint „kiválót az alkot, aki zseni, zseni pedig az, aki kiválót alkot”²⁸⁹, és úgy véli, hogy az alkotások élményoldalának a vizsgálata, tehát a pszichológia feloldja ezt a hibás kört. S ha fenntartással fogadja is az – egyébként műve megírásakor is már elavultnak tekinthető – Lombroso-féle elméletet a zseni és az örült rokonmivoltáról – végeredményben polarizál az alkotó és a befogadó tömeg között, sőt az előbbit a transzcendenciába emeli, amikor azt állítja, hogy az alkotó sajátos lelki állapota, az ekstázis „magasabb valóságok átélésére képesít” és „elszakítja az utolsó szálakat is, amelyek az alanyt a tárgyhoz, az embert a világhoz fűzik”²⁹⁰. E felfogásából aztán egyenesen következik az is, hogy a zsenik e felfokozott lelki állapota nem csak művészeti vagy tudományos alkotásokat, hanem „történelmi és szellemi forradalmakat” is eredményez, amelyeknek tehát megvan „a patológiai gyökere”²⁹¹.

Mátrai e jelenségek vizsgálatánál aztán nem arra következtet, hogy meg kellene nézni a társadalmi gyökereket is, hanem, mivel e lelki jelenségek „nem érthetők meg hiánytalanul a fiziológia kategóriáiban”²⁹², a lelket kénytelen felruházni önmagában rejlő kezdeményező erővel és így a lélekkel „mint sajátos, bizonyos értelemben önálló tényezővel kell számolnunk”²⁹³. Ez, ha nem is jelenti a léleknek, mint szubsztanciának a tételezését, de hogy különálló egzisztenciát tulajdonít neki – legalábbis a kiválasztottakra, a zsenikre vonatkozólag – az nehezen vonható kétségbe. Ezzel azután megvan a lehetősége, hogy a társadalom jelenségeinek a számbavételénél mint végső kategóriánál, megálljon a léleknél. De mivel nyilvánvaló, hogy a „modern pszichológia” eddig csupán a lelki funkciók mennyiségi törvényszerűségeinek a vizsgálatában tudott csak egzakt eredményeket elérni, az olyan minőségi összefüggések feltárása, mint amilyeneket a kultúra és a szellem lélektani jelenségei magukban rejtenek, csak egy távoli jövőben létrejövő „kulturpszichológia” teljesítményétől várható. Ad-

dig is támaszkodni lehet a mélységpszichológiára, a karakterológiára és a tipológiára és ezzel Mátrai megadja további vizsgálódásainak programját, melyek során azután, mint látni fogjuk, megpróbál túllépni az eddig vallott szellemtörténeti szemléleten. S számbavéve mindenekelőtt a tipológia eredményeit, az egyes szerzőktől felállított két szélső típus jellemző tulajdonságait mérlegre téve, megkonstruálja a maga két magatartás-típusát, bizonyítani igyekezve, hogy ezek magukba foglalják és így általános tipológia alapkategóriáinak funkcióit átvehetik, tehát az eddigi összes felfogásokat integrálják egyfelől a „közvetlen” típusok, amelyek megfelelnek az objektív, primér, extrovertált, cyclothym, dezintegrált, ingerlékeny típusoknak, másfelől a „közvetett” típusok, amelyek a szubjektívszekundér, introvertált, schizothym, integrált, gátolt, merev magatartás típusoknak az összefoglalói.

E vezéreszme adja azután Mátrai szerint a kulcsot a művészetekben az impresszionista és expresszionista alapirányzatok megkülönböztetésére, az ábrázolás és kifejezés közötti különbségtevésre. De felhasználhatónak véli e típusokat a tudományban is, sőt megérthető ezek világánál „minden elképzelhető történetfilozófiai teória is”²⁹⁴. Típuspárját kipróbálja azután néhány költő-író munkásságán és a következő négy variánshoz jut: közvetett élményekre közvetett művet épít Proust, közvetett élményekre közvetlen műveket épít Flaubert, közvetlen élményekre közvetlen műveket épít Balzac és végül közvetlen élményvilága fölé közvetett kupolát emel Victor Hugo. E sorrend egyben arra is utal, hogy a közvetettség élményben és műben a tömegek – olvasók – számának a megszorítását is jelenti és így az olvasottság-népszerűség kulcsát is ebben a két típusalakulásban véli megtalálni. Persze nehezen érthető, hogy miért nem a Balzac típus (közvetlen élmény közvetlen műben kifejeződve) adja a legnagyobb népszerűséget, másrészt pedig kénytelen koncedálni – nem azt, hogy a tiszta típusok ritkák –, hanem hogy a kulturális nevelődésnek típusmódosító hatása lehet, s így az átöröklés biológiai folyamata szerinti „született közvetetteket könnyen tehet közvetlenekké és megfordítva”²⁹⁵. Az meg aztán eléggé pesszimisztikusan – agnoszticisztiku-

san – hangzik, hogy „élmény és műalkotás, élet és irodalom problémája az emberi létnek, az ember-sorsnak végső kérdései közé tartozik”²⁹⁶, és bár a filozófus „messzebbre láthat, mint a szociológus, mélyebbre nézhet, mint a történész, távolabbra tekinthet, mint a lélekбúvár, s igazságosabb lehet, mint a pszichiáter”²⁹⁷, végül a filozófus lába alatt is elfogy az út: élmény és mű kérdésében „felbukkan az emberi sors kérdőjele, s kezdődik a filozófiai úttalanság”²⁹⁸.

Ezt a negatív eredményt nagyrészt a szellemtörténeti módszer hiányosságainak tulajdonítja. E hiányosságokat négy csoportba osztja, melyek legfontosabbika, hogy a szellemtörténet teljesen elutasítja a természettudományos pszichológiát, s „mivel nincs külön emberi lelkünk a természettudományos, s külön egy másik a szellemtudományos pszichológia számára, nem tartható fenn tovább a szellemtudományos lélektan merev különállása sem”²⁹⁹. A kivezető utat keresve, előbb úgy véli, hogy talán az egzisztenciális filozófia hozhat a szellemtudományos felfogás szélsőséges spiritualizmusának helyesbitéséhez bizonyos „kiegészítő színeket” – évek múlva jön rá, Sartre-kritikájában, hogy az egzisztencializmus sem lép túl legalábbis akkori formájában a szolipszizmuson – végeredményben azonban a megoldást egy ezután megalkotandó „kultúrtipológiában” látja, amely nemcsak az élmény, hanem a mű „megértését” is vállalja, miután legyőzte a két veszedelmet, a relativizmust és a dogmatizmust. Amikor azonban számbaveszi, hogy ez a tipológia a világot átélő ember élményeit ugyan belefoglalhatja kategóriáiba, s így e kategóriák az embert determinálják, de a világra nézve nem érvényesek, rá kell jönnie, hogy egy ilyen tipológia – legalábbis ami a tudományok körében a szisztematikus elhelyezkedését illeti – „reménytelen vállalkozás”³⁰⁰.

Ha a kultúra egészét akár szellemtörténet plusz egzisztencializmus, akár pedig a pszichológia segítségével tudományos igénnyel felfogni nem képes, megpróbálkozik a problémát megközelíteni a másik oldalról, vagyis mivel egy ilyen tipológiát, mely a művek azaz a szellemi objektívációk keletkezésében, fejlődésében, hatásában stb. törvényszerűségeket keres – s a történelmi materializ-

must nem ismerve vagy elutasítva – nem talál, ilyen törvényszerűségeket igyekszik felfedezni a személyiség oldaláról, értve személyiségen „az egyéniséget lényeges szellemi kapcsolataival együtt”³⁰¹ – vagyis a tipológiát felváltja a karakterológia. S ha e karakterológia csupán ismeretterjesztő, illetve pedagógiai célzattal és igény-nyel készült, egy ilyen vállalkozás épp oly reménytelennek bizonyult, mint a kultúrtypológiai kísérlet, sőt azzal, hogy felvázolja a rokonkísérleteket, tanúságot tesz arról, hogy egy ilyen karakterológia épp úgy nem tartozik a tudomány területére, mint Klages grafológiája, vagy a Wartegg-, Rorschach- és Szondi-próbák, melyek eredményeképp kialakult személyiségkép talán megfelel a vizsgált egyén jellemének adott pillanatában, de annak érvénye „időhöz van kötve, azon egyszerű oknál fogva, hogy az embernek nemcsak életkörülményei, cselekedetei stb. változhatnak, hanem – hosszabb-rövidebb idő alatt – lelki alkata is kisebb-nagyobb változásokon mehet át”³⁰².

Amíg azonban ráébred, hogy a felvetett kérdésekre – akár az élmény, vagyis az ember, a személyiség, akár a mű, azaz a társadalom objektivált szellemi élete oldaláról közelítjük meg őket – tudományos választ csak a marxizmus részéről várhat, addig érdeklődését egy-egy kategória vagy kategóriapár vizsgálatára koncentrálni, s így készülnek azok a kisebb tanulmányai, melyeket „Haladás és fejlődés” c. említett kötetében fog össze. Minthogy meg lehetős szétosztott témákat érint, csupán néhány figyelemreméltó gondolatát emeljük ki, megjegyezvén, hogy azokon is érezhető az átmenetiség, sőt bizonytalanság, a válaszút előtt állásból adódó meditálás. „A filozófia út a homályból a világosság felé”³⁰³ – teszi könyve mottójául, ami azonban korántsem jelenti azt, hogy ezt a homályt leküzdötte volna. Erre mutat, hogy nem küszöböli ki az ellentmondást még az olyan alapvető kérdésekben sem, mint a címadó tanulmány: ebben ugyanis a haladást tekinti evolúciónak és a fejlődést progressusnak³⁰⁴, hogy aztán a kötet egy másik tanulmányában, „Faji gyűlölet és háború”-ban a haladást már progrès-nek nevezze.³⁰⁵ Itt nem egyszerű tévedésről, hanem a két kategória mibenlétének és viszonyának tisztázatlanságáról van

szó. „Aki a fejlődést figyeli, az hullámhegyeket és hullámvölgyeket lát, aki viszont a haladást méri, az csupán a hullámhegyek legmagasabb pontjait köti össze egy emelkedni látszó egyenessel”³⁰⁶. Nem akadunk fenn a fogalmazáson – hogy ti. a haladás, mint emelkedés csak látszat – s nem kérdezzük, hogy ezek szerint a haladást nem tekintjük reális folyamatnak, hanem csupán arra utalunk, hogy ilyen tételek is előfordulnak nála: „a haladás, az evolúció sokkal nehezebben kezelhető probléma, mint a fejlődés”³⁰⁷ – holott világos, hogy az evolúció a fejlődés, a kibontakozás, amely a világegyetemen belül lejátszódó, a természetben és társadalomban egyaránt érvényesülő processzus, egyetemes törvény, még ha vita is van a lejátszódás formáját illetően, hogy ti. csupán mennyiségi gyarapodásból adódik-e (mechanisztikus fejlődés-konceptió), vagy a mennyiségi felhalmozódás átcsap-e új minőségbe (dialektikus fejlődés) vagy esetleg jogos-e feltenni „termelőfejlődést” (Bergson), vagy emergens-evolúciót (S. Alexander)? Ezzel szemben a haladás lényege valamely kitűzött cél felé való közeledés, amely elvben elképzelhető úgy, hogy a haladó belső mivolta nem változik, a valóságban természetesen – mivel a fejlődés szakadatlan, általánosan érvényesülő mozgásforma – beleszámítva a „visszafejlődés” mozzanatát is, vagyis ez a forma nem önmagába visszatérő vonal, hanem spirális – a két folyamat összefonódik, vagyis fejlődés mindig van, haladás viszont lehet stagnálás, sőt hanyatlás is.

Más végig nem gondolt, felületi jelenségekből kikövetkeztetett törvényszerűségeket is felállít, mint pl., hogy a humanizmus átmeneti korokban lép fel, azaz válságtermék³⁰⁸, hogy „a társadalmi fejlődés, bármennyire megkésve is, mégis csak nyomon követi a műveltség egyetemes fejlődését”³⁰⁹, amivel kapcsolatban csupán annyit jegyzünk meg, – anélkül, hogy a történelem materialista-idealista szemléleti módjának alternatíváit felvetnénk –, hogy fordítva első pillanatra is inkább igaz; hogy a civilizáció és kultúra mibenlétének és egymáshoz való viszonyának kérdését inkább zavarja, mint tisztázza; hogy a háború és nyomor: „emberek, embertársaink, homosapiensek szabadon elhatározott művei”³¹⁰, hogy

„a filozófia nem progresszív, hanem regresszív stúdium”³¹¹, s hogy a jövő zálogának azt tekintik, ha eljön az a gondolkodó, „aki ki-mondja és igazolja, hogy az emberi természetről szóló könyv a pszichológia nyelvén van megírva”³¹². Mindebből azonban – efemerségük ellenére – csupán arra a következtetésre szabad jut-nunk, hogy útkeresésről van szó és a felvetett problémákra a választ végül is felszabadulásunk nyújtotta lehetőség kihasználá-sával a marxizmusban való elmélyedéssel, az eddigieknél a sikerre több kilátással fogja keresni.

J E G Y Z E T E K

TÁRSADALMI ALAPOK ÉS DIFFÚZIÓS ÁRAMLATOK

- 1 Kereskedelmünk és iparunk az 1935. évben, Budapest, 77. o.
- 2 S. Freud: Totem és tabu, Bpest, 1918. 154. o.
- 3 Szép Szó, 1938. január-február, 16–22. o.
- 4 József Attila: Összes Művei, Budapest, 1958. III. k. 268. o.
- 5 Sándor Pál: A filozófia is közügy! Bpest, 1968. 586. o.
- 6 N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin, 1925. 60. o.
- 7 Systematische Philosophie in eigener Darstellung in Die systematische Philosophie nach ihren Gestalten, 1931 I. k. 281. o.
- 8 A magyarországi munkásmozgalom 1848–1917, Bpest, 1957–58. 37. o.
- 9 I. m. 78. o.

II. fejezet

EGYHÁZI FILOZÓFIAK

- 1 Trikál József: Kiss János emlékezete, Bpest, 1933. 9. o.
- 2 Kiss János: Az értelmi ismeretek keletkezése, Bpest, 1894. 27. o.
- 3 I. m. 3. o.
- 4 I. m. 13. o. lábjegyzet.
- 5 Uo.
- 6 I. m. 25. o.
- 7 I. m. 27. o.
- 8 Idézi Schütz Antal: Életem, Budapest, 1942. 269. o.
- 9 Bognár Cecil: Az energia átalakulásának iránya, Bpest, 1922. 6. o.
- 10 Uo.
- 11 Bognár Cecil: A normák alkonya, Bpest, 1930. 17. o.
- 12 Uo.
- 13 I. m. 5. o.
- 14 Uo.
- 15 I. m. 8. o.
- 16 I. m. 9. o.
- 17 I. m. 12. o.
- 18 I. m. 14. o.
- 19 I. m. 15. o.
- 20 I. m. 15–16. o.
- 21 I. m. 17. o.
- 22 Kűhár Flóris: A misztikus természetsszemlélet alapjai, Bpest, 1928. 6. o.

- 23 I. m. 17-18. o.
- 24 I. m. 24. o.
- 25 I. m. 22. o.
- 26 I. m. 24. o.
- 27 Uo.
- 28 Uo.
- 29 Kühár Flóris: A keresztény böl-
cselet története, 1927, Egyete-
mes vallástörténet, 2. k., 1936.
- 30 Kühár Flóris: A vallásbölcselet
fő kérdései, Bpest, 1930. 3. o.
- 31 I. m. 4. o.
- 32 Uo.
- 33 I. m. 3. o.
- 34 I. m. 4. o.
- 35 I. m. 8. o.
- 36 Uo.
- 37 Uo.
- 38 I. m. 13. o.
- 39 I. m. 66. o.
- 40 I. m. 68. o.
- 41 I. m. 78. o.
- 42 I. m. 105. o.
- 43 I. m. 110. o.
- 44 Uo.
- 45 I. m. 121. o.
- 46 I. m. 140. o.
- 47 I. m. 141. o.
- 48 Uo.
- 49 I. m. 142. o.
- 50 I. m. 156. o.
- 51 Uo.
- 52 I. m. 210. o.
- 53 I. m. 206. o.
- 54 Schütz Antal: Életem, Bpest,
1942. 224. o.
- 55 Schütz Antal: Energetika és
életbölcselet, Bpest, 1908. 48. o.
- 56 Uo.
- 57 Lásd: W. Ostwald: Energeti-
sche Grundlagen der Kultur-
wissenschaft, 1909, Die Philoso-
phie der Werte, 1913. stb.
- 58 Schütz Antal: Energetika és
életbölcselet, id. kiad. 48. o.
- 59 Uo.
- 60 I. m. 49. o.
- 61 Uo.
- 62 Uo.
- 63 I. m. 50. o.
- 64 I. m. 51. o.
- 65 I. m. 52. o.
- 66 I. m. 55. o.
- 67 Engels: A természet dialektiká-
ja, MEM, Bpest, 1963. 20. k.
546. o.
- 68 I. m. 339. o.
- 69 Uo.
- 70 Schütz Antal: Energetika és
életbölcselet, id. kiad. 55-56. o.
- 71 I. m. 56. o.
- 72 I. m. 57. o.
- 73 Uo.
- 74 O. Külpe: Die Realisierung. Ein
Beitrag zur Grundlegung der
Realwissenschaften, Leipzig,
1920. II. k. 47. o.
- 75 A. Schütz: Über bevorzugte As-
sociationen, Leipzig, 1917. würz-
burgi doktori értekezés.
- 76 Schütz Antal: Charakterológia és
aristotelesi metafizika, Bpest,
1927. 37. o.
- 77 I. m. 34. o.
- 78 Uo.
- 79 I. m. 43. o.
- 80 I. m. 40. o.
- 81 I. m. 10. o.
- 82 Uo.
- 83 I. m. 28. o.
- 84 I. m. 30. o.
- 85 I. m. 31. o.
- 86 Uo.
- 87 I. m. 39. o.
- 88 I. m. 44. o.
- 89 I. m. 46. o.
- 90 I. m. 51. o.
- 91 Uo.
- 92 I. m. 57. o.
- 93 Uo.
- 94 I. m. 62. o.
- 95 I. m. 60. o.
- 96 I. m. 59. o.
- 97 I. m. 60. o.

- 98 I. m. 68. o.
- 99 I. m. 59. o.
- 100 Schütz: Der Mensch und die Ewigkeit, München, 1938. 11. o.
- 101 I. m. 33. o.
- 102 Uo.
- 103 I. m. 164. o.
- 104 I. m. 81. o.
- 105 I. m. 11. o.
- 106 I. m. 367. o.
- 107 Uo.
- 108 Uo.
- 109 Augustinus: De Genesi contra Manichaeos, I. 2. idézi: Schütz: I. m. 370. o.
- 110 A. Schütz: Der Mensch und die Ewigkeit, id. kiad. 381. o.
- 111 Platz Bonifác: Az ember, Bpest, 1884. VII. o.
- 112 Platz Bonifác: Természettudomány és igazság, Bpest, 1910. 85. o.
- 113 I. m. 91. o.
- 114 Platz Bonifác: Az ősemlék kritikai méltatása, Bpest, 1909, 42. o.
- 115 I. m. 38. o.
- 116 Uo.
- 117 Platz Bonifác: Az ember, Budapest, 1884. 4. o.
- 118 I. m. 79. o.
- 119 I. m. 80. o.
- 120 Platz Bonifác: Természettudomány és igazság, id. kiad. 101. o.
- 121 I. m. 102. o.
- 122 I. m. 18. o.
- 123 Uo.
- 124 I. m. 24. o.
- 125 I. m. 12. o.
- 126 Uo.
- 127 I. m. 13. o.
- 128 I. m. 15. o.
- 129 I. m. 19. o.
- 130 I. m. 33-34. o.
- 131 I. m. 39. o.
- 132 I. m. 69. o.
- 133 I. m. 4. o.
- 134 I. m. 6. o.
- 135 Kozári Gyula: Comte, a pozitivizmus és az evolúció, Nagyvárad, 1905. I. kötet, 181. o.
- 136 I. m. Bevezető a 2. kiadáshoz.
- 137 I. m. I. kötet 218. o.
- 138 Uo.
- 139 Uo.
- 140 I. m. I. kötet 214. o.
- 141 I. m. I. kötet 1. o.
- 142 I. m. I. kötet 217. o.
- 143 I. m. I. k. 156. o.
- 144 I. m. I. k. 1. o.
- 145 Kozári Gyula: Emberi okmányok, Bpest, 1910. 55. o.
- 146 Kozári Gyula: Comte, a pozitivizmus és az evolúció, id. kiad. II. kötet 302. o.
- 147 Kozári Gyula: Emberi okmányok, id. kiad. 30. o.
- 148 Idézi Kozári Gyula: Comte, a pozitivizmus és az evolúció, id. kiad. II. kötet, 302. o.
- 149 I. m. II. kötet, 304. o.
- 150 Uo.
- 151 Uo.
- 152 Kozári Gyula: Emberi okmányok, id. kiad. 133. o.
- 153 I. m. 133-134. o.
- 154 I. m. 91. o.
- 155 I. m. 463. o.
- 156 Uo.
- 157 I. m. 15. o.
- 158 I. m. 20. o.
- 159 Kozári Gyula: Comte, a pozitivizmus és az evolúció, id. kiad. 3. kötet, 94. o.
- 160 I. m. 95. o.
- 161 I. m. 2. kötet 138. o.
- 162 I. m. 2. kötet, 192. o.
- 163 I. m. 3. kötet, 95. o.
- 164 Lettres d'Auguste Comte: A. Henry Edgar et M. John Metcalf, Paris, 1888. 81. o.

- 165 Mazzini szavai, idézi J. Bourdeau: A jelenkori gondolkodás mesterei, Bpest, 1907, 92-93. o.
- 166 Jehlicska Ferenc: A marxista vallásbölcselet forrása és lényege, Bpest. 1908.
- 167 Jehlicska Ferenc: Pikler belátásos elmélete, Pikler jogbölcseletének és világnézetének kritikai vizsgálata, Bpest, 1908.
- 168 I. m. 198. o.
- 169 I. m. 306. o.
- 170 I. m. 201. o.
- 171 I. m. 251. o. lábjegyzet.
- 172 I. m. 74. o.
- 173 I. m. 158. o.
- 174 Bodnár Zsigmond: A jog keletkezése és fejlődése s néhány apróság, Bpest, 1898. 42. o.
- 175 Jehlicska Ferenc: Pikler belátásos elmélete, id. kiad. 91. o.
- 176 I. m. 93. o.
- 177 I. m. 111. o.
- 178 I. m. 205. o.
- 179 I. m. 149-150. o.
- 180 I. m. 150. o.
- 181 I. m. 212. o.
- 182 I. m. 276. o.
- 183 I. m. 114. o.
- 184 I. m. 207. o.
- 185 I. m. 202-203. o.
- 186 I. m. 207-211. o.
- 187 Jehlicska Ferenc: A modern polgári jog és a katolikus-keresztény erkölcstudomány, Budapest, 1913. 16. o.
- 188 Jehlicska Ferenc: Pikler belátásos elmélete, id. kiad. 50. o.
- 189 Jehlicska Ferenc: A modern polgári jog és a katolikus-keresztény erkölcstudomány, id. kiad. 24. o.
- 190 I. m. 27. o.
- 191 I. m. 38. o.
- 192 I. m. 39. o.
- 193 Jehlicska Ferenc: Pikler belátásos elmélete, id. kiad. 177. o.
- 194 I. m. 44. o.
- 195 Jehlicska Ferenc: A modern polgári jog és a katolikus-keresztény erkölcstudomány, id. kiad. 190. o.
- 196 Uo.
- 197 I. m. 191. o.
- 198 I. m. 191-192. o.
- 199 I. m. 192-193. o.
- 200 I. m. 191. o.
- 201 I. m. 398. o.
- 202 Jehlicska F. Rezső: Erkölcsi és társadalmi jólét, Bpest, 1916. 77. o.
- 203 I. m. 12-13. o.
- 204 I. m. 31. o.
- 205 Trikál József: Az Új Ember, Nova creatura, Bpest, 1932.
- 206 I. m. 10.
- 207 Trikál József: Egység felé, Budapest, 1914. 327. o.
- 208 I. m. 10. o.
- 209 I. m. 21. o.
- 210 I. m. 36. o.
- 211 Uo.
- 212 I. m. 37. o.
- 213 Uo.
- 214 Uo.
- 215 I. m. 103. o.
- 216 I. m. 109. o.
- 217 I. m. 123. o.
- 218 I. m. 122. o.
- 219 I. m. 124. o.
- 220 I. m. 143. o.
- 221 I. m. 181. o.
- 222 I. m. 219. o.
- 223 Uo.
- 224 I. m. 220. o.
- 225 I. m. 221. o.
- 226 I. m. 222. o.
- 227 I. m. 225. o.
- 228 I. m. 228. o.
- 229 I. m. 222. o.
- 230 I. m. 233. o.
- 231 I. m. 262. o.
- 232 Uo.
- 233 I. m. 229. o.

- 234 Trikál József: Természetbölcselet, Bpest, 1924. 8. o.
- 235 I. m. 61. o.
- 236 Uo.
- 237 I. m. 62. o.
- 238 Uo.
- 239 I. m. 64. o.
- 240 I. m. 63. o.
- 241 I. m. 68. o.
- 242 Uo.
- 243 I. m. 138. o.
- 244 I. m. 140. o.
- 245 Uo.
- 246 I. m. 140–141. o.
- 247 I. m. 141. o.
- 248 I. m. 142. o.
- 249 Trikál József: A jelenségekből a valóságba, Bpest, 1927. 74. o.
- 250 I. m. 74–75. o.
- 251 J. P. Sartre: L'existentialisme est un humanisme, Paris, 1946. 22. o.
- 252 Trikál József: A jelenségekből a valóságba, id. kiad. 75. o.
- 253 Uo.
- 254 Uo.
- 255 I. m. 76. o.
- 256 I. m. 79. o.
- 257 I. m. 91. o.
- 258 I. m. 95. o.
- 259 I. m. 206. o.
- 260 Uo.
- 261 Trikál József: Az Új Ember, id. kiad.
- 262 I. m. 33. o.
- 263 I. m. 33. o.
- 264 Uo.
- 265 V. ö. Előadások a vallás és ateizmus történetéből, V. kötet, Bpest, 1961. 16. o.
- 266 Trikál József: Az Új Ember, id. kiad. 39. o.
- 267 Uo.
- 268 I. m. 33.
- 269 I. m. 34. o.
- 270 Uo.
- 271 I. m. 36. o.
- 272 Schütz Antal: Prohászka pályája, Prohászka Ottokár Összes Művei, Bpest, 1928–29. XXV. kötet, 44. o.
- 273 Galántai József: Egyház és politika 1890–1918, Bpest, 1960. 70. o.
- 274 I. m. 89. o.
- 275 Mérei Gyula: Magyar politikai pártprogramok 1867–1914, Budapest, 1934, 327. o.
- 276 Galántai József: Egyház és politika 1890–1918, id. kiad. 159. o.
- 277 A magyarországi munkásmozgalom 1919–1929, Bpest, 1957–58. 13. o.
- 278 Prohászka Ottokár: Ész és szív, 1925. Az elme útjain kötetben, Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 297. o.
- 279 I. m. 298. o.
- 280 Uo.
- 281 Prohászka Ottokár: Föld és ég, Esztergom, 1901. Összegyűjtött Munkái, id. kiad. III–IV. kötet, 2. o.
- 282 I. m. 3. o.
- 283 Uo.
- 284 I. m. 4. o.
- 285 I. m. 2–3. o.
- 286 I. m. 138. o.
- 287 Prohászka Ottokár: Összegyűjtött Munkái, id. kiad. IV. kötet, 73. o.
- 288 I. m. 170. o.
- 289 I. m. XIV. kötet, 124. o.
- 290 Uo.
- 291 Prohászka Ottokár: Isten és a világ, Összegyűjtött Munkái, id. kiad. I. kötet, 143–160. o.
- 292 Prohászka Ottokár: Összegyűjtött Munkái, id. kiad. III. kötet, 237. o.
- 293 Uo.
- 294 Uo.
- 295 I. m. 244. o.

- 296 Uo.
 297 Uo.
 298 I. m. 244-245. o.
 299 I. m. 245. o.
 300 Uo.
 301 Prohászka Ottokár: Az én filozófiám, 1911, Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 187. o.
 302 Prohászka Ottokár: Az érzékek realizmusa, 1889, Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 112. o.
 303 I. m. 112. o.
 304 I. m. 114. o.
 305 Prohászka Ottokár: Realizmus vagy idealizmus, 1886. Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 71. o.
 306 Prohászka Ottokár: Az érzékek realizmusa, Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 105. o.
 307 H. Bergson: La pensée et le mouvant, Paris, 1946. 193. o.
 308 H. Bergson: L'Évolution créatrice, Paris, 1924. 168. o.
 309 I. m. 167. o.
 310 I. m. 168. o.
 311 Prohászka Ottokár: Az objektív idealizmus, Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 224. o.
 312 Lugosi György: A filozófus Prohászka, Szeged, 1941. 32. o.
 313 Prohászka Ottokár: Értelmi észrevevés és intuíció, 1918. Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 265. o.
 314 I. m. 270. o.
 315 Uo.
 316 I. m. 277. o.
 317 Uo.
 318 I. m. 279. o.
 319 Uo.
 320 I. m. 278. o.
 321 I. m. 279. o.
 322 I. m. 281. o.
 323 Uo.
 324 Uo.
 325 Uo.
 326 I. m. 280. o.
 327 I. m. 283. o.
 328 Prohászka Ottokár: Ész és szív, 1925. Összegyűjtött Munkái, id. kiad. XIV. kötet, 304. o.
 329 Galántai József: Egyház és politika 1890-1918, id. kiad. 89. o.
 330 Népszava, 1910. január 25.
 331 Galántai József: Egyház és politika 1890-1918, id. kiad. 150. o.
 332 Giesswein Sándor: A vallás alapja és eredete, különös tekintettel a modern vallásbölcseleti elméletekre, Bpest, 1895. 5. o.
 333 Uo.
 334 I. m. 25. o.
 335 I. m. 40. o.
 336 I. m. 48. o.
 337 Uo.
 338 I. m. 51. o.
 339 Uo.
 340 I. m. 48. o.
 341 Uo.
 342 I. m. 58. o.
 343 I. m. 55-56. o.
 344 I. m. 40. o.
 345 Giesswein Sándor: Történelembölcselet és szociológia, Bpest, 1904. 13. o.
 346 I. m. 14. o.
 347 I. m. 19. o.
 348 Uo.
 349 I. m. 23. o.
 350 I. m. 12-13. o.
 351 I. m. 23-24. o.
 352 I. m. 33. o.
 353 Uo.
 354 I. m. 34. o. lábjegyzet.
 355 Uo.
 356 Uo.
 357 I. m. 35. o.
 358 Uo.

- 359 I. m. 36. o.
360 Uo.
361 I. m. 37. o.
362 Uo.
363 I. m. 38. o.
364 I. m. 56–57. o.
365 I. m. 43. o.
366 I. m. 47. o.
367 I. m. 56. o.
368 I. m. 58. o.
369 I. m. 57. o.
370 I. m. 52. o.
371 I. m. 57. o.
372 Uo.
373 Uo.
374 Giesswein Sándor: Társadalmi problémák és keresztény világnézet, Bpest, 1907. VIII. o.
375 I. m. 6. o.
376 I. m. 113. o.
377 I. m. 84. o.
378 I. m. 44. o.
379 I. m. 79. o.
380 Giesswein Sándor: Háború és béke között, Előszó, Bpest, 1921. 9. o.
381 Auróra, I. sz. 1919. dec. 24.
382 Uo.
383 Horváth Sándor: Állameszme és a népek önrendelkezési joga, Bpest, 1918. 40. o.
384 Horváth Sándor: A természet-jog rendező szerepe, Bpest, 1941. 6. o.
385 I. m. 8. o.
386 I. m. 10. o.
387 I. m. 8. o. lábjegyzet.
388 I. m. 13. o.
389 I. m. 13. o. lábjegyzet.
390 I. m. 18. o.
391 I. m. 85. o.
392 I. m. 84. o.
393 Uo.
394 Uo.
395 Horváth Sándor: Állameszme és a népek önrendelkezési joga, id. kiad. 17. o. lábjegyzet.
396 I. m. 17. o.
397 I. m. 36. o.
398 I. m. 12. o.
399 I. m. 19. o. lábjegyzet.
400 I. m. 19. o.
401 Uo.
402 I. m. 18. o.
403 Uo.
404 I. m. 19. o.
405 I. m. 18. o.
406 I. m. 19. o.
407 I. m. 20. o.
408 Uo.
409 Uo.
410 I. m. 21. o. lábjegyzet.
411 I. m. 24. o.
412 Uo.
413 I. m. 25. o.
414 Uo.
415 I. m. 26. o.
416 I. m. 38. o.
417 Uo.
418 I. m. 39. o.
419 Uo.
420 Uo.
421 I. m. 41. o.
422 Uo.
423 Horváth Sándor: Társadalmi alakulások és a természetjog, Bpest, 1942. 8. o.
424 I. m. 8. o.
425 I. m. 13. o.
426 I. m. 36. o.
427 I. m. 22. o.
428 Uo.
429 I. m. 23. o.
430 I. m. 22. o.
431 I. m. 23. o.
432 Várkonyi Hildebrand: A tudat fogalmáról, Győr, 1912. 38. o.
433 Várkonyi Hildebrand: Az indukció filozófiája, Pécs, 1927. 10. o.
434 Várkonyi Hildebrand: A tudat fogalmáról, id. kiad. 5. o.
435 I. m. 8. o.
436 I. m. 19. o.

- 437 Uo.
 438 I. m. 20. o.
 439 I. m. 29. o.
 440 I. m. 30. o.
 441 I. m. 37. o.
 442 I. m. 38. o.
 443 Uo.
 444 I. m. 43. o.
 445 I. m. 48. o.
 446 Uo.
 447 I. m. 47. o.
 448 I. m. 50. o.
 449 I. m. 51. o.
 450 I. m. 52. o.
 451 I. m. 53. o.
 452 I. m. 56. o.
 453 I. m. 58.
 454 I. m. 65. o.
 455 Várkonyi Hildebrand: Tér és térszemlélet, Pécs, 1925, 43. o.
 456 I. m. 45. o.
 457 I. m. 50. o.
 458 I. m. 54. o.
 459 Várkonyi Hildebrand: Az indukció filozófiája, id. kiad. 7. o.
 460 I. m. 8. o.
 461 I. m. 9.
 462 Uo.
 463 L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés, Bpest, 1963. 113. o.
 464 Várkonyi Hildebrand: Az indukció filozófiája, id. kiad. 10. o.
 465 I. m. 10. o.
 466 Uo.
 467 I. m. 11. o.
 468 Uo.
 469 I. m. 13. o.
 470 Uo.
 471 I. m. 16. o.
 472 I. m. 18. o.
 473 I. m. 23. o.
 474 I. m. 9. o.
 475 I. m. 35. o.
 476 I. m. 36. o.
 477 I. m. 41. o.
 478 I. m. 52. o.
 479 I. m. 45. o.
 480 I. m. 46. o.
 481 I. m. 60. o.
 482 I. m. 65. o.
 483 I. m. 66. o.
 484 Tavaszy Sándor: A theológiai irányok átértékelése, Kolozsvár, 1931, 12. o.
 485 Uo.
 486 Tavaszy Sándor: A dialektikai theológia problémája és problémái, Kolozsvár, 1929. 8. o.
 487 Tavaszy Sándor: Schleiermacher philosophiája, Kolozsvár, 1918. 86. o.
 488 I. m. 89. o.
 489 I. m. 91. o.
 490 I. m. 93. o.
 491 I. m. 104. o.
 492 Tavaszy Sándor: A jelenkor szellemi válsága, Kolozsvár, 1923. 6. o.
 493 Uo.
 494 I. m. 14. o.
 495 I. m. 15. o.
 496 Uo.
 497 I. m. 18.
 498 I. m. 15. o.
 499 I. m. 23. o.
 500 I. m. 24. o.
 501 Tavaszy Sándor: A dialektikai theológia problémája és problémái, Kolozsvár, 1929. 15. o.
 502 K. Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, 1925. 102. o.
 503 E. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche, 1928. 212. o.
 504 E. Brunner: Der Mittler, Tübingen, 1927. VI. o.
 505 Tavaszy Sándor: A dialektikai theológia, id. kiad. 25. o.
 506 R. Bultmann: Die Frage der „dialektischen“ Theologie, Zwischen den Zeiten, 13. Heft.

- 507 Tavasz Sándor: A dialektikai
theológia, id. kiad. 29. o.
- 508 Uo.
- 509 I. m. 48. o.
- 510 I. m. 49. o.
- 511 Uo.
- 512 I. m. 52. o.
- 513 K. Barth: Das Wort Gottes
und die Theologie, id. kiad.
171. o.
- 514 Tavasz Sándor: A dialektikai
theológia, id. kiad. 57. o.
- 515 Tavasz Sándor: A theológiai
irányok ártértékelése, Kolozs-
vár, 1931. 42. o.
- 516 Uo.
- 517 I. m. 42. o.
- 518 Tavasz Sándor: Az ethika mai
kérdései, Kolozsvár, 1939. 7. o.
- 519 Uo.
- 520 I. m. 13. o.
- 521 I. m. 7-8. o.
- 522 I. m. 12. o.
- 523 I. m. 16. o.
- 524 I. m. 17. o.
- 525 I. m. 19. o.
- 526 Tavasz Sándor: Világnézeti
kérdések, Torda, 1925. 91. o.
- 527 I. m. 16. o.
- 528 I. m. 95. o.
- 529 Uo.
- 530 I. m. 94. o.
- 531 I. m. 96. o.
- 532 Uo.
- 533 I. m. 95. o.
- 534 Uo.
- 535 I. m. 97. o.
- 536 I. m. 84. o.
- 537 I. m. 84-85. o.
- 538 I. m. 85. o.
- 539 Makkai Sándor: A hit problé-
mája, Bpest, 1916. 2. o.
- 540 I. m. 4. o.
- 541 Uo.
- 542 Uo.
- 543 I. m. 5. o.
- 544 Uo.
- 545 I. m. 6. o.
- 546 I. m. 7. o.
- 547 Uo.
- 548 I. m. 8. o.
- 549 I. m. 23. o.
- 550 I. m. 31. o.
- 551 I. m. 4. o.
- 552 I. m. 6. o.
- 553 I. m. 44. o.
- 554 I. m. 52. o.
- 555 I. m. 52-53. o.
- 556 I. m. 53. o.
- 557 I. m. 53. o.
- 558 I. m. 84. o.
- 559 I. m. 85. o.
- 560 Makkai Sándor: A vallás az
emberiség életében, Torda,
1923. 40. o.
- 561 I. m. 40. o.
- 562 Uo.
- 563 I. m. 170. o.
- 564 Makkai Sándor: A vallás lényé-
ge és értéke, Torda, 1923. 7. o.
- 565 Uo.
- 566 Uo.
- 567 Makkai Sándor: A lélek élete
és javai, Kolozsvár, 1922. 62. o.
- 568 I. m. 63. o.
- 569 Uo.
- 570 I. m. 63-64. o.
- 571 I. m. 64. o.
- 572 Makkai Sándor: Az élet kérde-
zett, Bpest, 1935. II. kötet,
134. o.
- 573 Ravasz László: Az emberélet
útjának felén, Kolozsvár, 1925.
8. o.
- 574 Uo.
- 575 I. m. 9. o.
- 576 I. m. 10. o.
- 577 I. m. 13. o.
- 578 I. m. 19. o.
- 579 I. m. 25. o.
- 580 Uo.
- 581 I. m. 26. o.
- 582 I. m. 27. o.
- 583 Uo.

- 584 Uo.
 585 Uo.
 586 I. m. 28. o.
 587 I. m. 29. o.
 588 Uo.
 589 I. m. 30. o.
 590 Uo.
 591 I. m. 31. o.
 592 I. m. 31. o.
 593 Uo.
 594 Uo.
 595 I. m. 32. o.
 596 Uo.
 597 I. m. 49. o.
 598 Ravasz László: A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa, Bpest, 1922. 6. o.
 599 Uo.
 600 A magyarországi munkásmozgalom 1919–1929, Bpest, 1957–58. 15. o.
 601 Ravasz László: A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa, id. kiad. 7. o.
 602 Uo.
 603 I. m. 9. o.
 604 Uo.
 605 Uo.
 606 Uo.
 607 I. m. 10. o.
 608 I. m. 12. o.
 609 Uo.
 610 Uo.
 611 I. m. 11. o.
 612 I. m. 12. o.
 613 I. m. 11. o.
 614 I. m. 14. o.
 615 I. m. 15. o.
 616 A magyarországi munkásmozgalom 1919–1929. id. kiad. 15. o.
 617 Uo.
 618 Ravasz László: Zsidókérdés, Protestáns Szemle, közzétéve Az emberélet útjának felén kötetben, id. kiad. 97–98. o.
 619 I. m. 99. o.
 620 W. James: Pragmatisme, London, 1908, 72., illetve 222. o.
 621 Szimonidesz Lajos: Jézus élete, Bpest, 1922. 179. o.
 622 I. m. 186. o.
 623 I. m. 187. o.
 624 I. m. 180. o.
 625 Uo.
 626 Szimonidesz Lajos: Jézus Krisztus a harmadik birodalomban, Bpest, 1937. 362. o.
 627 Uo.
 628 I. m. 366. o.
 629 Uo.
 630 Uo.
 631 I. m. 361. o.
 632 Szimonidesz Lajos: Jézus élete, id. kiad. 122. o.
 633 I. m. 165. o.
 634 Szimonidesz Lajos: Jézus Krisztus a harmadik birodalomban, id. kiad. 337. o.
 635 I. m. 342. o.
 636 Szimonidesz: Jézus élete, id. kiad. 97. o.
 637 I. m. 149. o.
 638 I. m. 116. o.
 639 I. m. 105. o. (lábjegyzet)
 640 I. m. 173. o.
 641 I. m. 183. o.
 642 I. m. 185. o.
 643 Uo.
 644 Uo.
 645 I. m. 205. o.
 646 Uo.
 647 I. m. 205. o.
 648 Szimonidesz Lajos: Luther nagy reformatori élménye, Galánta, 1932. 10. o.
 649 Uo.
 650 I. m. 20. o.
 651 I. m. 19–20. o.
 652 I. m. 19. o.
 653 Uo.
 654 I. m. 20. o.
 655 Uo.

- 656 I. m. 18. o.
 657 Engels: A német parasztháború, MEM, Bpest, 1962. 7. kötet, 334. o.
 658 Szimonidesz Lajos: Napjaink vallási forradalma, Bpest, 1936. 24. o.
 659 I. m. 21. o.
 660 I. m. 21. o.
 661 I. m. 21–22. o.
 662 I. m. 22. o.
 663 I. m. 53. o.
 664 I. m. 55. o.
 665 Szimonidesz Lajos: Jézus Krisztus a harmadik birodalomban, id. kiad. 92. o.
 666 Uo.
 667 Szimonidesz Lajos: Napjaink vallási forradalma, id. kiad. 95. o.

III. fejezet

AZ ÁLLAM FILOZÓFUSAI

- 1 Kornis Gyula: A lelki élet, Budapest, 1917–19, 3. kötet, III. k. Előszó, 2. o.
 2 I. m. 3. o.
 3 Uo.
 4 I. m. I. kötet, 60. o.
 5 I. m. I. k. 69. o.
 6 Uo.
 7 I. m. III. k. 453. o.
 8 I. m. III. k. 454. o.
 9 I. m. III. k. 496. o.
 10 I. m. III. k. 497. o.
 11 Uo.
 12 Kornis Gyula: Történetfilozófia, Bpest, 1924. 124. o.
 13 I. m. 125. o.
 14 I. m. 125. és 129. o.
 15 I. m. 125. o.
 16 I. m. 130. o.
 17 Uo.
 18 I. m. 145–152. o.
 19 I. m. 3. o.
 20 Uo.
 21 I. m. 15. o.
 22 I. m. 15. o.
 23 I. m. 17. o.
 24 I. m. 218. o.
 25 I. m. 209. o.
 26 I. m. 218. o.
 27 I. m. 220. o.
 28 I. m. 218. o.
 29 I. m. 224. o.
 30 Idézi: Nagy József: Kornis Gyula mint kultúrpolitikus, Bpest, 1928. 7. o.
 31 I. m. 10. o.
 32 Uo.
 33 Kornis Gyula: Kultúra és politika, Bpest, 1927. 156. o.
 34 Kornis Gyula: Az államférfi, Bpest, 1933. II. kötet, 5. o.
 35 I. m. II. kötet, 42–43. o.
 36 I. m. II. k. 49. o.
 37 I. m. II. k. 54, 107. stb. o.
 38 I. m. II. k. 98–99, 102–103. stb. o.
 39 I. m. II. k. 144–204. o.
 40 I. m. II. k. 236–266. o.
 41 I. m. II. k. 302. o.
 42 Uo.
 43 I. m. II. k. 303. o.
 44 I. m. II. k. 304. o.
 45 Uo.
 46 I. m. II. k. 307. o.
 47 I. m. II. k. 319. o.
 48 I. m. II. k. 313–314. o.
 49 I. m. II. k. 314. o.
 50 Uo.

- 51 Kornis Gyula: Tudomány és társadalom, Bpest, 1944. I. k. 3. o.
- 52 Uo.
- 53 I. m. I. k. 199. o.
- 54 I. m. I. k. 207. o.
- 55 I. m. I. k. 209. o.
- 56 I. m. I. k. 209–210. o.
- 57 I. m. I. k. 4. o.
- 58 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcselet Magyarországon, Budapest, 1955. 305. o.
- 59 Concha Győző: Politika, I. k. Bpest, 1907. 201. o.
- 60 Uo.
- 61 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcselet, id. kiad. 311. o.
- 62 Concha Győző: Politika, I. k. id. kiad. 16. o.
- 63 Uo.
- 64 I. m. I. k. 17. o.
- 65 I. m. I. k. 17–18. o.
- 66 Vö. Ünnepi dolgozatok Concha Győző egyetemi tanársága negyvenéves emlékére, Tomcsányi Vilmos Pál: A szociológia viszonya a politikai tudományokhoz, Bpest, 1912. 278. o.
- 67 Concha Győző: Politika, id. kiad. I. k. VIII. o.
- 68 Uo.
- 69 I. m. I. k. 2. o.
- 70 I. m. I. k. 72. o.
- 71 I. m. I. k. 101. o.
- 72 I. m. I. k. 106. o.
- 73 I. m. I. k. 132. o.
- 74 I. m. I. k. 149. o.
- 75 Uo.
- 76 I. m. I. k. 152. o.
- 77 I. m. I. k. 153. o.
- 78 I. m. I. k. 152. o.
- 79 I. m. I. k. 155. o.
- 80 I. m. I. k. 171. o.
- 81 I. m. I. k. 173. o.
- 82 Uo.
- 83 I. m. I. k. 180. o.
- 84 I. m. I. k. 182. o.
- 85 I. m. I. k. 183. o.
- 86 I. m. I. k. 188. o.
- 87 I. m. I. k. 124. o.
- 88 I. m. I. k. 129. o.
- 89 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcselet, id. kiad. 308–309. o.
- 90 Concha Győző: Politika, id. kiad. I. k. 438. o.
- 91 Uo.
- 92 I. m. I. k. 439. o.
- 93 Uo.
- 94 I. m. I. k. 94. o.
- 95 Uo.
- 96 I. m. I. k. 96. o.
- 97 Uo.
- 98 Uo.
- 99 I. m. I. k. 76. o.
- 100 Concha Győző: Hatvan év tudományos mozgalmi között, Bpest, 1928. I. k. 537–538. o.
- 101 Uo.
- 102 Vö. Ruber József és mások cikkei a Társadalomtudomány, 1933. 1–2. számában.
- 103 Lásd: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht, Wien, 1952. IV. k. 312. o.
- 104 Moór Gyula: A szabadakarat problémája, Bpest, 1943. 43. o.
- 105 I. m. 44. o.
- 106 Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet, Bpest, 1934. 7. o.
- 107 Uo.
- 108 I. m. 7. o.
- 109 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcselet, id. kiad. 431. o.
- 110 Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet, id. kiad. 10. o.
- 111 I. m. 11. o.
- 112 I. m. 10. o.
- 113 I. m. 12. o.
- 114 Uo.
- 115 I. m. 14. o.
- 116 Vö. Schmollers Jahrbuch, Jg. 40. 1916. 95, illetve 124. o.

- 117 Moór Gyula: Szociológia és jogbölcsélet, id. kiad. 22. o.
- 118 I. m. 38. o.
- 119 I. m. 12. o.
- 120 Moór Gyula: Metafizika és jogbölcsélet, Athenaeum, 1929. 5-6. füzet, 10. o.
- 121 Moór Gyula: Bevezetés a jogfilozófiába, Bpest, 1923. 175. o.
- 122 Moór Gyula: A jogbölcsélet problémái, Bpest, 1945. 51. o.
- 123 Moór Gyula: Bevezetés a jogfilozófiába, id. kiad. 219. o.
- 124 Vö. Moór Gyula: A logikum a jogban, Athenaeum, 1928.
- 125 I. m. 18-19. o.
- 126 Moór Gyula: Szociológia és jogbölcsélet, id. kiad. 59. o.
- 127 I. m. 58. o.
- 128 Uo.
- 129 Uo.
- 130 Horváth Barna: Rechtssoziologie, Probleme der Gesellschaftslehre und der Geschichtslehre des Rechts, Berlin-Grunewald, 1934. 194-196. o.
- 131 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcsélet, id. kiad. 469. o.
- 132 Horváth: Die ungarische Rechtsphilosophie, Sonderdruck aus dem Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Band XXIV. Heft 1., 78-79. o.
- 133 I. m. 82. o.
- 134 I. m. 83. o.
- 135 Horváth Barna: Bevezetés a jogtudományba, Szeged, 1932. 98. o.
- 136 I. m. 92. o.
- 137 Uo.
- 138 Uo.
- 139 I. m. 102. o.
- 140 I. m. 101. lábjegyzet.
- 141 I. m. 100. o. lábjegyzet.
- 142 I. m. 102. o.
- 143 I. m. 102-103. o.
- 144 I. m. 103. o.
- 145 I. m. 116. o.
- 146 I. m. 117. o.
- 147 I. m. 126. o.
- 148 I. m. 128. o.
- 149 Uo.
- 150 Moór Gyula: Szociológia és jogbölcsélet, id. kiad. 57. o.
- 151 Uo.
- 152 B. Horváth: Die ungarische Rechtsphilosophie, id. kiad. 84. o. lábjegyzet.
- 153 I. m. 85. lábjegyzet.
- 154 Horváth Barna: A jogszociológia útja, Bpest, 1941. 5. o.
- 155 Uo.
- 156 I. m. 6. o.
- 157 Uo.
- 158 I. m. 23. o.
- 159 I. m. 26. o.
- 160 I. m. 32. o.
- 161 Horváth Barna: A génusz pere, Kolozsvár, 1942.
- 162 Lásd Horváth Barna: Természetjog és pozitivizmus, 1928.
- 163 Mérei Gyula: Szekfű Gyula történelemszemléletének bírálatahoz, Bpest, 1960. 4. o.
- 164 Szekfű Gyula: Három nemzedék és ami utána következik, Bpest, 1938. 5. kiad. Az első kiadás előszavából, 6-7. o.
- 165 I. m. 57. o.
- 166 I. m. 14. o.
- 167 I. m. 25. o.
- 168 I. m. 13. o.
- 169 I. m. 68. o.
- 170 I. m. 90. o.
- 171 I. m. 92. o.
- 172 I. m. 99. o.
- 173 I. m. 100. o.
- 174 I. m. 114. o.
- 175 I. m. 137. o.
- 176 I. m. 138. o.
- 177 I. m. 162. o.
- 178 I. m. 178. o.
- 179 I. m. 198. o.

- 180 I. m. 203. o.
- 181 I. m. 263. o.
- 182 I. m. 264. o.
- 183 I. m. 266. o.
- 184 I. m. 367. o.
- 185 I. m. 371. o.
- 186 I. m. 381. o.
- 187 I. m. 391. o.
- 188 I. m. 394. o.
- 189 I. m. 431. o.
- 190 I. m. 435. o.
- 191 I. m. 460. o.
- 192 I. m. 472. o.
- 193 I. m. 505. o.
- 194 Vö. Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatához, Bpest, 1964. 59. o.
- 195 Mi a magyar? Bpest, 1939. 10. o.
- 196 I. m. 12. o.
- 197 I. m. 543. o.
- 198 Uo.
- 199 Szekfű Gyula: Állam és nemzet, Bpest, 1942. 160. o.
- 200 I. m. 210. o.
- 201 Uo.
- 202 I. m. 297. o.
- 203 I. m. 233-234. o.
- 204 I. m. 234-235. o.
- 205 Szekfű Gyula: Forradalom után, Bpest, 1947. 8. o.
- 206 I. m. 16. o.
- 207 I. m. 16. o.
- 208 I. m. 18. o.
- 209 I. m. 25. o.
- 210 I. m. 24. o.
- 211 Uo.
- 212 I. m. 25. o.
- 213 I. m. 26. o.
- 214 I. m. 28. o.
- 215 I. m. 30. o.
- 216 I. m. 40. o.
- 217 I. m. 45. o.
- 218 Vö. Szigeti József: A szellem-történeti nacionalizmus. A magyar nacionalizmus kialakulása és története gyűjteményben, Bpest, 1964. 349. o.
- 219 Szekfű Gyula: Nem vagyunk bujdosók, Magyar Szemle, 1938. április.
- 220 Prohászka Lajos: A Vándor és a Bujdosó, Bpest, 1934. 95-102. o.
- 221 Babits Mihály: A magyar jellemről. Mi a magyar? kötetben, id. kiad. 43. o.
- 222 Szekfű Gyula: Állam és nemzet, id. kiad. 256. o.
- 223 Prohászka Lajos: Pedagógia mint kultúrfilozófia, Bpest, 1929. 11. o.
- 224 I. m. 12. o.
- 225 I. m. 13. o.
- 226 I. m. 12-13. o.
- 227 I. m. 13. o.
- 228 I. m. 16. o.
- 229 Uo.
- 230 I. m. 18. o.
- 231 Prohászka Lajos: Történet és kultúra, Bpest, 1946. 20. o.
- 232 Prohászka Lajos: Pedagógia mint kultúrfilozófia, id. kiad. 20. o.
- 233 I. m. 34. o.
- 234 I. m. 20. o.
- 235 I. m. 34. o.
- 236 I. m. 35. o.
- 237 Max Adler: Marx, a gondolkodó, Bpest, 1923. 53. o. lábjegyzet.
- 238 Uo.
- 239 Prohászka Lajos: Történet és kultúra, id. kiad. 27. o.
- 240 I. m. 26. o.
- 241 Uo.
- 242 I. m. 11. o.
- 243 I. m. 17. o.
- 244 Uo.
- 245 I. m. 5. o.
- 246 Vö. Kornis Gyula: Magyar filozófusok, Bpest, 1930.

- 247 Brandenstein Béla: Pauler Ákos emlékezete, Athenaeum, XIV. 1933. 221. o.
- 248 Halasy-Nagy József: Pauler Ákos, Will Durant: A gondolat hősei kötetben, Bpest, 1943. 491. o.
- 249 Vö. F. Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie, V. kötet, Berlin, 1928. 355-356. o.
- 250 Madarász né Zsigmond Anna: A tiszta logika alapkérdései. Pauler Ákos logikája, Bpest, 1965. 48-49. o.
- 251 I. m. 49. lábjegyzet.
- 252 I. m. 55. o.
- 253 Kornis Gyula: Magyar filozófusok, id. kiad. 142. o.
- 254 I. m. 140. o.
- 255 I. m. 141. o.
- 256 I. m. 141. o.
- 257 Halasy-Nagy József: Pauler Ákos, id. kiad. 479. o.
- 258 Lásd Athenaeum Pauler Emlékszámát halálakor, 1933. XIX. k.
- 259 M. Zsigmond Anna: A tiszta logika alapkérdései, id. kiad. 44. o.
- 260 Kornis Gyula: Kezdet és vég, Athenaeum, XIX. k. 1933. 197. o.
- 261 Pauler Ákos: A természet-filosophia fogalmáról és feladatairól, Bpest, 1898, 28. o.
- 262 I. m. 30. o.
- 263 Pauler Ákos: Az ismeretelméleti kategóriák problémája, Akadémiai Értesítő, Bpest, 1904. 125. o.
- 264 Pauler Ákos: A természet-filosophia fogalmáról és feladatairól, id. kiad. 9. o.
- 265 Pauler Ákos: Az ismeretelméleti kategóriák problémája, id. kiad. 43. o.
- 266 Vö. Halasy-Nagy József: Pauler Ákos, id. kiad. 485-486. o.
- 267 I. m. 486. o.
- 268 Halasy-Nagy József: Pauler Ákos, Bpest, 1933, 18. o.
- 269 Vö. Madarász né Zsigmond Anna: Pauler Ákos, Valóság, 1959. 3. sz. 32-33. o.
- 270 M. Zsigmond Anna: A tiszta logika alapkérdései, id. kiad. 47. o.
- 271 M. Zsigmond Anna: Pauler Ákos, Valóság, id. kiad. 38. o.
- 272 Halasy-Nagy József: Pauler platonizmusa, Athenaeum, XIX. k. 1933. 268. o.
- 273 Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába, 4. kiad. Bpest, é. n. 6. o.
- 274 I. m. 9. o.
- 275 Uo.
- 276 I. m. 10. o.
- 277 I. m. 13. o.
- 278 I. m. 14. o.
- 279 I. m. 15. o.
- 280 I. m. 18. o.
- 281 I. m. 14-15. o.
- 282 I. m. 31. o.
- 283 I. m. 29. o.
- 284 Uo.
- 285 I. m. 32. o.
- 286 Pauler Ákos: Logika, Bpest, 1925. 64-65. o.
- 287 Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába, id. kiad. 39. o.
- 288 I. m. 39-40. o.
- 289 I. m. 40. o.
- 290 Uo.
- 291 Uo.
- 292 I. m. 41. o.
- 293 I. m. 43. o.
- 294 I. m. 74. o.
- 295 Uo.
- 296 Uo.
- 297 Uo.
- 298 Kornis Gyula: Magyar filozófusok, id. kiad. 113. o.

- 299 Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába, id. kiad. 118. o.
- 300 I. m. 120. o.
- 301 I. m. 121. o.
- 302 I. m. 107. o.
- 303 I. m. 121. o.
- 304 I. m. 122. o.
- 305 I. m. 123. o.
- 306 I. m. 124. o.
- 307 I. m. 126. o.
- 308 I. m. 158. o.
- 309 I. m. 150-151. o.
- 310 I. m. 143. o.
- 311 I. m. 157. o.
- 312 I. m. 158. o.
- 313 Uo.
- 314 I. m. 160. o.
- 315 I. m. 184. o.
- 316 I. m. 191. o.
- 317 I. m. 193. o.
- 318 I. m. 174. o.
- 319 I. m. 181. o.
- 320 I. m. 182. o.
- 321 I. m. 192-193. o.
- 322 I. m. 175. o.
- 323 I. m. 178. o.
- 324 I. m. 184. o.
- 325 Uo.
- 326 Uo.
- 327 I. m. 185. o.
- 328 I. m. 186. o.
- 329 I. m. 187. o.
- 330 Pauler Ákos: Tanulmányok az ideológia köréből, Bpest, 1938. 145. o.
- 331 I. m. 143. o.
- 332 I. m. 149. o.
- 333 Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába, id. kiad. 281. o.
- 334 Brandenstein Béla: A lét forrásai, Bpest, 1940. Előszó, 5-6. o.
- 335 Schroeder Attila: Logika, Bpest, é. n. 33. o.
- 336 Brandenstein Béla: A lét forrásai, id. kiad. 16. o.
- 337 Uo.
- 338 I. m. 16-17. o.
- 339 Brandenstein Béla: Művészet-filozófia, Bpest, 1930.
- 340 Brandenstein Béla: A lét forrásai, id. kiad. 36. o.
- 341 I. m. 43. o.
- 342 I. m. 54. o.
- 343 I. m. 67. o.
- 344 I. m. 94-95. o.
- 345 I. m. 99. o.
- 346 I. m. 104. o.
- 347 I. m. 104-105. o.
- 348 I. m. 105. o.
- 349 Uo.
- 350 I. m. 110. o.
- 351 I. m. 111. o.
- 352 I. m. 148. o.
- 353 I. m. 156. o.
- 354 I. m. 162. o.
- 355 I. m. 185. o.
- 356 I. m. 186. o.
- 357 I. m. 188. o.
- 358 I. m. 195. o.
- 359 Uo.
- 360 I. m. 210. o.
- 361 I. m. 276. o.
- 362 I. m. 277. o.
- 363 I. m. 293. o.
- 364 Brandenstein Béla: Etika, Bpest, 1938. 10. o.
- 365 I. m. 11. o.
- 366 I. m. 20. o.
- 367 I. m. 30. o.
- 368 I. m. 39. o.
- 369 I. m. 42. o.
- 370 I. m. 83. o.
- 371 I. m. 85. o.
- 372 I. m. 135. o.
- 373 I. m. 218. o.
- 374 I. m. 210. o.
- 375 I. m. 222. o.
- 376 I. m. 224. o.
- 377 I. m. 272. o.
- 378 I. m. 283. o.
- 379 I. m. 300. o.

- 380 Uo.
 381 Kibédi-Varga Sándor: Magyar és német filozófia, 2. kiad. Bpest, 1940. 7. o.
 382 I. m. 11. o.
 383 Uo.
 384 Uo.
 385 I. m. 30. o.
 386 I. m. 38. o.
 387 I. m. 40. o.
 388 I. m. 42. o.
 389 I. m. 43. o.
 390 I. m. 43. o.
 391 I. m. 50. o.
 392 I. m. 56. o.

- 393 I. m. 9. o.
 394 I. m. 13. o.
 395 I. m. 15. o.
 396 Uo.
 397 I. m. 16. o.
 398 I. m. 18. o.
 399 Uo.
 400 I. m. 20. o.
 401 I. m. 23. o.
 402 Kibédi-Varga Sándor: A nemzeti szocialista Németország. A német nemzeti szocializmus törekvései és eredményei, Bpest, 1936.

IV. fejezet

KÉT ÁLLAM FILOZÓFUSAI

- 1 F. von Bärenbach: Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphilosophie. Beiträge zur Geschichte der Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert, Berlin, 1877. 31. o.
- 2 I. m. 37. o.
- 3 I. m. 25. o.
- 4 Uo.
- 5 I. m. 51. o.
- 6 I. m. 52.
- 7 F. von Bärenbach: Gedanken über die Teleologie in der Natur, Berlin, 1878. 36. o.
- 8 I. m. 38. o.
- 9 I. m. V-VII. o.
- 10 I. m. 10. o.
- 11 I. m. 11. o.
- 12 I. m. 15. o.
- 13 I. m. 16. o.
- 14 I. m. 20. o.
- 15 I. m. 18. o.
- 16 I. m. 33. o.
- 17 I. m. 34. o.
- 18 Uo.
- 19 Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus, Bpest, 1949. 117. o.
- 20 F. von Bärenbach: Gedanken über die Teleologie in der Natur, id. kiad. 35. o.
- 21 I. m. 32. o.
- 22 I. m. 36. o.
- 23 I. m. 38. o.
- 24 F. von Bärenbach: Die Sozialwissenschaften, Leipzig, 1882. 7. o.
- 25 Uo.
- 26 I. m. 18. o.
- 27 I. m. 45. o.
- 28 I. m. 46. o.
- 29 Kornis Gyula: Magyar filozófusok, id. kiad. 147. o.
- 30 Medveczky Frigyes: Társadalmi elméletek és eszmények, Bpest, 1887. 230. o.
- 31 I. m. 107. lábjegyzet.
- 32 I. m. 105. o.
- 33 Medveczky Frigyes: Tanulmányok Pascalról, Bpest, 1910.

- 34 M. Palágyi: Die Logik auf dem Scheidewege, Berlin, 1903. 1. o.
- 35 I. m. 248. o.
- 36 I. m. 251. o.
- 37 Palágyi Menyhért: Az ismeret-tan alapvetése, Bpest, 1904.
- 38 I. m. 42. o.
- 39 Uo.
- 40 I. m. 52. o.
- 41 I. m. 69. o.
- 42 I. m. 70. o.
- 43 Uo.
- 44 I. m. 88. o.
- 45 I. m. 90. o.
- 46 I. m. 92. o.
- 47 I. m. 169. o.
- 48 I. m. 171. o.
- 49 I. m. 172. o.
- 50 I. m. 207. o.
- 51 I. m. 207-208. o.
- 52 I. m. 222. o.
- 53 I. m. 226. o.
- 54 I. m. 227. o.
- 55 I. m. 240. o.
- 56 I. m. 247. o.
- 57 I. m. 243. o.
- 58 I. m. 249. o.
- 59 A. Wurmb: Darstellung und Kritik der logischen Grundbegriffe der Naturphilosophie Melchior Palágyis, Weisswasser, 1931. 38. o.
- 60 M. Palágyi: Die Logik auf dem Scheidewege, Berlin, 1903, 339. o.
- 61 M. Palágyi: Weltmechanik, Leipzig, 1925. 78. o.
- 62 I. m. 73. o.
- 63 I. m. 76. o.
- 64 I. m. 127. o.
- 65 Uo.
- 66 Uo.
- 67 A. Wurmb: Darstellung und Kritik der logischen Grundbegriffe der Naturphilosophie Melchior Palágyis, id. kiad. 61. o.
- 68 M. Palágyi: Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik, Leipzig, 1902. 73. o.
- 69 L. Klages: Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig, 1929-33.
- 70 M. Palágyi: Naturphilosophische Vorlesungen, Leipzig, 1924. IV. o.
- 71 H. Friedmann: Die Welt der Formen, 2. kiad. München, 1930. 109. o.
- 72 Palágyi Menyhért: Az ismeret-tan alapvetése, id. kiad. 201. o.
- 73 M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928. 110. o.
- 74 I. m. 77. o.
- 75 M. Palágyi: Naturphilosophische Vorlesungen, id. kiad. különösen 13. és 260. o.
- 76 I. m. Előszó, VI. o.
- 77 Palágyi Menyhért: Az ismeret-tan alapvetése, id. kiad. 252. o.
- 78 Migray József: Schmitt J. H. életrajza, Schmitt J. H.: Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen kötethez, Bpest, 1911. XV. o.
- 79 Kepes Ferenc: Schmitt Jenő Henrik élete és tanítása, Bpest, 1918. 83. o.
- 80 Migray József: Schmitt J. H. életrajza, id. kiad. XXV. o.
- 81 Budapesti Napló, 1900. febr. 8. sz.
- 82 Schmitt Jenő sajtópere, Bpest, 1897.
- 83 E. H. Schmitt: Der Idealstaat, Berlin, 1904. 162. o.
- 84 I. m. 163. o.
- 85 Marx-Engels: Válogatott Művek, Bpest, 1963. I. k. 366-367. o.
- 86 E. H. Schmitt: Der Idealstaat, id. kiad. 167. o.
- 87 Uo.

- 88 I. m. 169. o.
89 I. m. 170. o.
90 I. m. 171. o.
91 I. m. 177. o.
92 I. m. 178. o.
93 I. m. 179. o.
94 I. m. 183. o.
95 I. m. 190. o.
96 I. m. 191. o.
97 I. m. 226. o.
98 I. m. 227. o.
99 E. H. Schmitt: Gnostische Vorträge, Berlin, 1913. No. 11. 92. o.
100 Uo.
101 E. H. Schmitt: Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis, Leipzig, 1908.
102 I. m. 68. o.
103 I. m. 26. o.
104 I. m. 68. o.
105 I. m. 69. o.
106 C. Madary: A. Einstein, E. H. Schmitt und das Ende der „Philosophie“, Berlin, 1921. 45–46. o.
107 I. m. 46. o.
108 E. H. Schmitt: Die Kritik der Philosophie, id. kiad. 40. o.
109 Sándor Pál: Nicolaus Cusanus, Bpest, 1965. 189. o.
110 C. Madary: A. Einstein, E. H. Schmitt und das Ende der „Philosophie“, id. kiad. 66–67. o.
111 Kepes Ferenc: Schmitt J. H. élete és tanítása, id. kiad. 71. o.
112 I. m. 76. o.
113 I. m. 190–191. o.
114 P. A. Kropotkin: Egy orosz forradalmár emlékiratai, Bpest, 1912. I. k. 5–6. o.
115 Mannheim Károly: Lélek és kultúra. Előadások a szellemi tudományok köréből, 1. sz. függelék, 29. o.
116 Uo.
117 I. m. 7. o.
118 I. m. 24. o.
119 Uo.
120 I. m. 6. o.
121 Uo.
122 I. m. 19. o.
123 Uo.
124 I. m. 9. o.
125 Uo.
126 Uo.
127 I. m. 10. o.
128 I. m. 17–18. o.
129 I. m. 15. o.
130 I. m. 16. o.
131 I. m. 25. o.
132 I. m. 26. o.
133 Mannheim Károly: Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése, Bpest, 1918. 11. o.
134 I. m. 12. o.
135 I. m. 19. o.
136 Uo.
137 I. m. 32. o. lábjegyzet.
138 Mannheim Károly: Lélek és kultúra. id. kiad. 26–27. o.
139 D. Kettler: Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in der ungarischen Revolutionen 1918–19, Neuwied–Berlin, 1967. 64. o. lábjegyzet.
140 Mannheim Károly: Lélek és kultúra, id. kiad. 24. o.
141 I. m. 7. o.
142 Uo.
143 D. Kettler: Marxismus und Kultur, id. kiad. 54. o.
144 L. Wirth: Preface to Mannheim: Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge, London, 1954. XIII. o.
145 K. Mannheim: Ideology and Utopia, London, 1954. 3. o.
146 I. m. 66. o.
147 A. Fogarasi: Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz

- der Soziologie, Unter dem Banner des Marxismus, Wien-Berlin, 1930. június, 3. füzet, 364. o.
- 148 K. Mannheim: Ideology and Utopia, id. kiad. 49. o.
- 149 K. Mannheim: Wissenssoziologie, in: Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 1931. 660. o.
- 150 K. Mannheim: Ideology and Utopia, id. kiad. 49-50.
- 151 K. Mannheim: Wissenssoziologie, id. kiad. 662. o.
- 152 I. m. 673. o.
- 153 Uo.
- 154 K. Mannheim: Ideology and Utopia, id. kiad. 67. o.
- 155 I. m. 68. o.
- 156 I. m. 70. o.
- 157 I. m. 71. o.
- 158 I. m. 137. o.
- 159 I. m. 118. o.
- 160 Uo.
- 161 I. m. 117. o.
- 162 H. Ley: Der Neukantianismus, in: Die deutsche bürgerliche Philosophie seit 1917, Berlin, 1958. 24. o.
- 163 K. Mannheim: Diagnose unserer Zeit, Zürich-Wien-Konstanz, 1951. 228. o.
- 164 I. m. 12. o.
- 165 I. m. 9. o.
- 166 Uo.
- 167 Uo.
- 168 I. m. 13. o.
- 169 I. m. 15. o.
- 170 I. m. 18. o.
- 171 Uo.
- 172 I. m. 205. o.
- 173 I. m. 206. o.
- 174 I. m. 16. o.
- 175 Uo.
- 176 I. m. 44. o.
- 177 I. m. 76. o.
- 178 I. m. 199. o.
- 179 I. m. 222. o.
- 180 I. m. 203. o.
- 181 I. m. 153. o.
- 182 I. m. 174. o.
- 183 I. m. 177. o.
- 184 I. m. 185. o.
- 185 I. m. 170. o.
- 186 I. m. 179. o.
- 187 I. m. 101. o.
- 188 I. m. 23. o.

V. fejezet

A POZITIVIZMUSTÓL A NEOKANTIANIZMUSIG

- 1 Simon József Sándor: Tudomány-e Pikler Gyula tanítása vagy egyszerűen csak demagógia? Bpest, 1907. 5. o.
- 2 I. m. 4. o.
- 3 Pikler Endre: Pikler Gyula életműve, Bpest, 1938. 8. o.
- 4 Uo.
- 5 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcsélet Magyarországon, id. kiad. 226. o.
- 6 Pikler Gyula: Bevezetés a jogbölcsületbe, Bpest, 1892. XXII. o. lábjegyzet.
- 7 I. m. 108. o.
- 8 I. m. 111. o.
- 9 I. m. 112. o.
- 10 I. m. XXIII. o.
- 11 I. m. 5. o.
- 12 I. m. 5. o.
- 13 Uo.
- 14 I. m. 5-6. o.

- 15 I. m. V. o.
- 16 Pikler Gyula: A jog keletkezéséről és fejlődéséről, Bpest, 1897. I. o.
- 17 I. m. 268. o.
- 18 I. m. I. o.
- 19 I. m. 37. o.
- 20 I. m. 44. o.
- 21 I. m. 48. o.
- 22 I. m. 125. o.
- 23 I. m. 174. o.
- 24 I. m. IV. fejezet.
- 25 I. m. V. fejezet.
- 26 Pikler Endre: Pikler Gyula életműve, id. kiad. 12. o.
- 27 J. Pikler: Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens, Leipzig, 1900. 31. o.
- 28 I. m. 84. o.
- 29 I. m. 94. o.
- 30 I. m. 106. o.
- 31 Uo.
- 32 Pikler Gyula: A lélektan alapelvei: az élmény megmaradása és ellentéressége. Bpest, 1909. 9. o.
- 33 I. m. 18. o.
- 34 Pikler Gyula: A lelki élet alaptörvényei, Bpest, 1910. 9. o.
- 35 Pikler Gyula: A lélektan alapelvei, id. kiad. 54. o.
- 36 I. m. 65. o. lábjegyzet.
- 37 Pikler Gyula: A lelki élet alaptörvényei, id. kiad. 11. o.
- 38 I. m. 8. o.
- 39 I. m. 17. o.
- 40 I. m. 18. o.
- 41 I. m. 25-26. o. 15. sz. jegyzet.
- 42 I. m. 19. o.
- 43 Uo.
- 44 I. m. 26. o.
- 45 I. m. 32. o.
- 46 I. m. 33. o.
- 47 I. m. 53-54. o.
- 48 Pikler Endre: Pikler Gyula életműve, id. kiad. 15. o.
- 49 I. m. 16. o.
- 50 I. m. 17. o.
- 51 Vándor Zoltán: Pikler Gyula, Szocializmus, XXVIII. évf. 1. sz. 31. o.
- 52 Horváth Zoltán: Magyar századforduló, Bpest, 1961. 593-594. o.
- 53 Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcselet, id. kiad. 377. o.
- 54 Moór Gyula: Somló Bódog, Budapest, 1921. 26. o.
- 55 Sándor Pál: A filozófia története, Bpest, 1965. III. kötet, 602. o.
- 56 Moór Gyula: Somló Bódog, id. kiad. 3. o.
- 57 Somló Bódog: Törvényszerűség a szociológiában. Bpest, 1898. 5. o.
- 58 Somló Bódog: A nemzetközi jog bölcseletének alapelvei, Bpest, 1898. 49. o.
- 59 Somló Bódog: Jogbölcselet, Bpest, 1901. 3. o.
- 60 Somló Bódog: Állami beavatkozás és individualizmus, Bpest, 1905. 60. o.
- 61 I. m. 69. o.
- 62 I. m. 90. o.
- 63 I. m. 78. o.
- 64 I. m. 7. o.
- 65 I. m. 22. o.
- 66 Uo.
- 67 I. m. 17. o.
- 68 I. m. 18. o.
- 69 Uo.
- 70 I. m. 17. o.
- 71 I. m. 16. o.
- 72 Uo.
- 73 Uo.
- 74 I. m. 18-19. o.
- 75 I. m. 19. o.
- 76 I. m. 20. o.
- 77 I. m. 42-43. o.
- 78 I. m. 43. o.
- 79 I. m. 84. o.
- 80 I. m. 174. o.

- 81 I. m. 175. o.
- 82 I. m. 175-176. o.
- 83 I. m. 178. o.
- 84 I. m. 60. o.
- 85 Somló Bódog: Jogbölcseleti előadásai, Kolozsvár I. Általános rész, 1905, II. A büntetőjog bölcselete, 1906. I. kötet, 111. o. (kézirat).
- 86 Somló Bódog: A gazdaság összkorából, Huszadik Század, 1909. X. évf. XIX. kötet, 136. o.
- 87 F. Somló: Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie, Berlin-Leipzig, 1909, 1. o.
- 88 Somló Bódog: Az érték problémája, Bpest, 1911. 5. o.
- 89 I. m. 7. o.
- 90 Uo.
- 91 I. m. 9. o.
- 92 I. m. 10. o.
- 93 Uo.
- 94 I. m. 12. o.
- 95 J. Moór, Vorwort des Herausgebers. Gedanken zu einer ersten Philosophie, Berlin-Leipzig, 1926. 15. o. (Somló posztumusz művéhez)
- 96 Somló Bódog: Az érték problémája, id. kiad. 14. o.
- 97 Uo.
- 98 I. m. 26. o.
- 99 I. m. 28. o.
- 100 I. m. 29. o.
- 101 I. m. 26. o.
- 102 F. Somló: Juristische Grundlehre, Leipzig, 1917. 47. o.
- 103 G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft, II. k. 309. o.
- 104 T. Somló: Juristische Grundlehre, id. kiad. 5. o.
- 105 I. m. 67. o.
- 106 I. m. 69. o.
- 107 I. m. 111. o.
- 108 I. m. 166. o.
- 109 I. m. 204-208. o.
- 110 I. m. 236. o.
- 111 I. m. 237. o.
- 112 I. m. 251. o.
- 113 Uo.
- 114 F. Somló: Gedanken zu einer Ersten Philosophie, Berlin-Leipzig, 1926, 13. o. (lábjegyzet).
- 115 I. m. 25. o.
- 116 I. m. 28. o.
- 117 I. m. 29. o.
- 118 I. m. 32. o.
- 119 I. m. 33. o.
- 120 I. m. 41. o.
- 121 I. m. 44. o.
- 122 I. m. 45. o.
- 123 I. m. 44. o.
- 124 I. m. 43. o.
- 125 I. m. 47. o.
- 126 I. m. 44. o.
- 127 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, 1924. 45. o.
- 128 F. Somló: Gedanken zu einer Ersten Philosophie, id. kiad. 50. o.
- 129 I. m. 57. o.
- 130 Uo.
- 131 I. m. 59. o.
- 132 I. m. 107. o.
- 133 I. m. 62-63. o.
- 134 Fukász György: A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900-1918. Jászi Oszkár ideológiájának bírálata, Bpest, 1960.
- 135 Martinovics-páholy felhívása, Országos Levéltár.
- 136 Jászi Oszkár: Mi legyen a program? Világ, 1914. április 26. Idézi: Horváth Zoltán: Magyar századforduló, id. kiad. 532. o.
- 137 Ignotus: A politika mögül. Nyugat, 1914. 2. kötet, 2. o.
- 138 Jászi Oszkár: A nemzeti államok kialakulása és a nemzeti-ségi kérdés, Bpest, 1912. VII. o.

- 139 Otto Bauer: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, Wien, 1907. és Rudolf Springer (Karl Renner álnéve): Grundlagen und Entwicklungsziele der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, Wien, 1906.
- 140 Jászi Oszkár: A nemzeti államok kialakulása, id. kiad. 498. o.
- 141 Uo.
- 142 Buchinger Manó: Küzdelem a szocializmusért, Bpest, 1946. III. kötet, 61. o.
- 143 Buchinger Manó: Tanúvallomás, Bpest, 1936. 161. o.
- 144 Horváth Zoltán: Magyar századforduló, id. kiad. 503–504. o.
- 145 Jászi Oszkár: A nemzeti államok kialakulása, id. kiad. 502. o.
- 146 Fukász György: A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900–1918, id. kiad. 118. o.
- 147 I. m. 107. és 341. o.
- 148 I. m. 313. o.
- 149 I. m. 58. és 77. o.
- 150 I. m. 106. o.
- 151 I. m. 114. o.
- 152 I. m. 136. o.
- 153 I. m. 176. o.
- 154 I. m. 149. o.
- 155 I. m. 165. o.
- 156 Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcselete, Bpest, 1908, 121. o.
- 157 I. m. 97. o.
- 158 I. m. 121. o.
- 159 Uo.
- 160 I. m. 124. o.
- 161 I. m. 130. o.
- 162 Uo.
- 163 I. m. 131. o.
- 164 Jászi Oszkár: Mi a szociológia, Bpest, 1908. 50. o.
- 165 Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcselete, id. kiad. 182. o.
- 166 Uo.
- 167 I. m. 8. o.
- 168 I. m. 9. o.
- 169 I. m. 9. o. (lábjegyzet)
- 170 I. m. 10. o.
- 171 Idézi Fukász György: A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900–1918, id. kiad. 313. o.
- 172 Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcselete, id. kiad. 10. o.
- 173 Uo.
- 174 I. m. 23. o. (lábjegyzet)
- 175 I. m. 10. o.
- 176 I. m. 12. o.
- 177 I. m. 18. o.
- 178 I. m. 23. o.
- 179 I. m. 24. o.
- 180 Uo.
- 181 I. m. 26. o.
- 182 I. m. 43. o.
- 183 I. m. 50. o.
- 184 I. m. 51. o.
- 185 I. m. 52. o.
- 186 I. m. 53–54. o.
- 187 I. m. 53. o.
- 188 I. m. 57. o.
- 189 I. m. 69. o.
- 190 I. m. 117. o.
- 191 I. m. 114. o.
- 192 I. m. 100–101. o.
- 193 I. m. 102. o.
- 194 Uo.
- 195 I. m. 103. o.
- 196 Uo.
- 197 I. m. 105. o.
- 198 I. m. 193. o.
- 199 I. m. 103–104. o.
- 200 I. m. 125. o.
- 201 I. m. 110. o.
- 202 I. m. 134. o.
- 203 Jászi Oszkár: Új Magyarország felé, Bpest, 1907. 123. o.

- 204 Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcsélete, id. kiad. 15. o.
- 205 Uo.
- 206 I. m. 16. o.
- 207 Uo.
- 208 I. m. 17. o.
- 209 Jászi Oszkár: Művészet és erkölcs, Bpest, 1904. 51. o.
- 210 I. m. Előszó, IX. o.
- 211 Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcsélete, id. kiad. 49. o.
- 212 Fukász György: A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900–1918, id. kiad. 325–326. o.
- 213 Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcsélete, id. kiad. 14. o.
- 214 Jászi Oszkár: Művészet és erkölcs, id. kiad. 11. o.
- 215 I. m. 137. stb. o.
- 216 I. m. 16. o.
- 217 I. m. 15. o.
- 218 I. m. 379. o.
- 219 I. m. 354. o.
- 220 I. m. 148. o.
- 221 I. m. 130. o.
- 222 I. m. 272. o.
- 223 I. m. 258. o.
- 224 I. m. 357. o.
- 225 Idézi Fukász: A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez 1900–1918, id. kiad. 342. o.
- 226 Kelet, 1910. jan. 15.
- 227 Uo.
- 228 Jászi Oszkár: Múlt és jövő határán, Bpest, 1918. 94. o.
- 229 I. m. 69. o.
- 230 I. m. 95. o.
- 231 Uo.
- 232 Vö. Fight, London, 1945. jún. 15.
- 233 Jászi Oszkár: Új politika, új erkölcs, Haladás, 1946. jan. 5.
- 234 Jászi Oszkár: Múlt és jövő határán, id. kiad. 114. o.
- 235 Uo.
- 236 Uo.
- 237 I. m. 46. o.
- 238 I. m. 192. o.
- 239 Zsolt Béla: Tanítványi tisztelettel Jászi Oszkár és Vámbéry Rusztem tanár uraknak, USA, Haladás, 1948. jan. 10.
- 240 Jászi Oszkár: A béke forradalma, Századunk, XI. évf. 1936. 8. sz. 307. o.
- 241 I. m. 308. o.
- 242 Méray-Horváth Károly és a magyar politika: politika és szociológia, Bpest, 1911. 5. o.
- 243 I. m. 3. o.
- 244 I. m. 3–4. o.
- 245 Somló Bódog: Politika és szociológia, Bpest, 1906. 8. o.
- 246 Idézi I. m. 5. o.
- 247 I. m. 14. o.
- 248 I. m. 15. o.
- 249 I. Kant: Streit der Fakultäten, Werke VII. Berlin, 1902. 394. o.
- 250 Somló Bódog: Politika és szociológia, id. kiad. 13., 14. o.
- 251 Méray-Horváth Károly: A tévedések politikája és a kivetítő út, Bpest, 1909. 7. o.
- 252 I. m. 12. o.
- 253 I. m. 9. o.
- 254 I. m. 12. o.
- 255 Méray-Horváth Károly és a magyar politika, id. kiad. 6. o.
- 256 Méray-Horváth Károly: A tévedések politikája és a kivetítő út, id. kiad. 6. o.
- 257 Méray-Horváth Károly: Társadalomtudomány mint természettudomány, Bpest, 1912. 15. o. lábjegyzet.
- 258 K. Méray-Horváth: Der kommende Tag (Die neue Soziolo-

- gie), Das letzte Wort vor der Entstehung der neuen Welt, Bpest, 1904. 473. o.
- 259 I. m. 512. o.
- 260 I. m. 527. o.
- 261 K. Méray-Horváth: Neue biologische Grundlagen der Soziologie, Leipzig, 1907. 7. o.
- 262 I. m. 15. o.
- 263 I. m. 16. o.
- 264 Méray-Horváth Károly: Társadalomtudomány mint természettudomány, id. kiad. 10. o.
- 265 I. m. 11. o.
- 266 I. m. 14. o.
- 267 I. m. 16. o.
- 268 Uo.
- 269 I. m. 18. o.
- 270 I. m. 17. o.
- 271 I. m. 20. o. (lábjegyzet)
- 272 I. m. 20. o.
- 273 I. m. 31. o.
- 274 Uo.
- 275 I. m. 32. o.
- 276 I. m. 33. o.
- 277 I. m. 38. o.
- 278 I. m. 43. o. (lábjegyzet)
- 279 I. m. 44. o. (lábjegyzet)
- 280 I. m. 46. o.
- 281 I. m. 52. o.
- 282 I. m. 58. o.
- 283 I. m. 77. o.
- 284 I. m. 111. o.
- 285 I. m. 116. o.
- 286 I. m. 122. o.
- 287 I. m. 134. o.
- 288 Uo.
- 289 I. m. 135. o.
- 290 Uo.
- 291 I. m. 136. o.
- 292 I. m. 146–147. o.
- 293 I. m. 168. o.
- 294 I. m. 245. o.
- 295 I. m. 248. o.
- 296 I. m. 249. o.
- 297 I. m. 253. o.
- 298 I. m. 256. o.
- 299 I. m. 257. o.
- 300 Morvay Győző: Pekár Károly élete, Pekár Károly: Magyar Kultúra, Bpest, 1916. c. posztumusz munkájához írt Bevezetés, XXV. o.
- 301 Pekár Károly: Positiv aesthetika. Physiologiai és Psychologiai Aesthetika. Az aesthetikai érzések psychophysiológiája, Budapest, 1897. V. o.
- 302 Uo.
- 303 I. m. 12. o.
- 304 I. m. 13. o.
- 305 Uo.
- 306 I. m. 7. o.
- 307 I. m. 18. o.
- 308 I. m. 61. o.
- 309 I. m. 87. o.
- 310 I. m. 92. o.
- 311 I. m. 209. o.
- 312 I. m. 260. o.
- 313 I. m. 581. o.
- 314 Uo.
- 315 Uo.
- 316 I. m. 584. o.
- 317 Uo.
- 318 Uo.
- 319 Pekár Károly: A magyar nemzeti szépről, A magyar Génius esztétikája, Bpest, 1907. IX–X. o.
- 320 I. m. VII. o.
- 321 I. m. 1. o.
- 322 I. m. VII. o.
- 323 I. m. 36. o.
- 324 I. m. 61. o.
- 325 I. m. 16. o.
- 326 I. m. 139. o.
- 327 I. m. 141. o.
- 328 I. m. 145. o.
- 329 I. m. 471. o.
- 330 I. m. 99. o.
- 331 I. m. 178., 182., stb. o.
- 332 Pekár Károly: Magyar Kultúra, Bpest, 1916. 27. o.
- 333 I. m. 113–114. o.

- 334 I. m. 114. o.
 335 I. m. 115. o.
 336 Uo.
 337 Uo.
 338 I. m. 121. o.
 339 I. m. 125. o.
 340 Uo.
 341 I. m. 139. o.
 342 I. m. 138. o.
 343 Uo.
 344 I. m. 251. o.
 345 I. m. 148. o.
 346 I. m. 162. o.
 347 I. m. 170. o.
 348 I. m. 333. o.
 349 I. m. 334. o.
 350 Uo.
 351 I. m. 349. o.
 352 Uo.
 353 Szemerc Samu: Filozófiai tanulmányok, Bpest, 1941. 377. o.
 354 I. m. 382. o.
 355 Kornis Gyula: Magyar filozófusok, Bpest, 1930. 197. o.
 356 Imre József: Alexander Bernát és filozófiai műveltségünk, Pécs, 1938. 12. o.
 357 I. m. 20. o.
 358 Alexander Bernát: A filozófia történetének eszméje tekintettel a történetre általában, Bpest, 1877. 84. o.
 359 I. m. 85. o.
 360 Alexander Bernát: Nemzeti szellem a philosophiában, Bpest, 1893. 17. o.
 361 Alexander Bernát: A filozófia történetének eszméje, id. kiad. 84. o.
 362 I. m. 92. o.
 363 Alexander Bernát: Nemzeti szellem a philosophiában, id. kiad. 21. o.
 364 Alexander Bernát: A filozófia történetének eszméje, id. kiad. 45. o.
 365 I. m. 91. o.
 366 Alexander Bernát: Tanulmányok – Filozófia, Bpest, 1924. 11. o.
 367 I. m. 10. o.
 368 Uo.
 369 Alexander Bernát: Nemzeti szellem a philosophiában, id. kiad. 65. o.
 370 I. m. 66. o.
 371. I. m. 69. o.
 372 I. m. 72. o.
 373 I. m. 73. o.
 374 Uo.
 375 I. m. 79. o.
 376 I. m. 80. o.
 377 I. m. 98. o.
 378 Uo.
 379 Alexander Bernát: Diderot-tanulmányok, Bpest, 1900. VIII. o.
 380 I. m. IX. o.
 381 I. m. XIV. o.
 382 I. m. 51. o.
 383 Uo.
 384 Vö. Az egyéniség a filozófiában, 1916-ból származó tanulmánya, Tanulmányok – Filozófia, I. kötetben.
 385 Alexander Bernát: Tanulmányok – Filozófia, id. kiad. 135. o.
 386 I. m. 144. o.
 387 Uo.
 388 Uo.
 389 I. m. 151. o.
 390 Uo.
 391 I. m. 154. o.
 392 I. m. 155. o.
 393 I. m. 156. o.
 394 I. m. 158. o.
 395 I. m. 161. o.
 396 I. m. 165. o.
 397 I. m. 166. o.
 398 I. m. 181. o.
 399 I. m. 191–212. o.

- 400 E. von Hartmann: Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung, Berlin, 1869.
- 401 Alexander Bernát: Tanulmányok – Filozófia I., id. kiad. 208. o.
- 402 I. m. 210. o.
- 403 Uo.
- 404 I. m. 207. o.
- 405 I. m. 208. o.
- 406 Kornis Gyula: Magyar filozófusok, id. kiad. 199. o.
- 407 I. m. 199. o.
- 408 Alexander Bernát: Művészet. A művészet értékéről. A művészeti nevelésről, Bpest, 1908. 11. o.
- 409 I. m. 11–12. o.
- 410 I. m. 63. o.
- 411 I. m. 84. o.
- 412 I. m. 95. o.
- 413 I. m. 224. o.
- 414 N. G. Csernisevskij: Válogatott filozófiai művei, Bpest, 1952. 6. o.
- 415 Szemere Samu: A jelenkori filozófia főbb irányai, Bpest, 1923. 105. o.
- 416 I. m. 120. o.
- 417 Szemere Samu: Spengler filozófiája, Bpest, 1924. 78. o.
- 418 Szemere Samu: Filozófiai tanulmányok, Bpest, 1941.
- 419 Szemere Samu: Giordano Bruno, Bpest, 1917. 355. o.
- 420 I. m. 290. o.
- 421 I. m. 300. o.
- 422 I. m. 311. o.
- 423 Szemere Samu: A tiszta tapasztalat filozófiája: Ernst Mach, A jelenkori filozófia főbb irányai kötetben, id. kiad. 48. o.
- 424 Uo.
- 425 Szemere Samu: A jelenkori filozófia főbb irányai, id. kiad. 9. o.
- 426 I. m. 143. o.
- 427 Vö. A magyarországi munkásmozgalom 1848–1917, Bpest, 1957–58. 32., 78., stb. o.
- 428 Szemere Samu: Filozófiai tanulmányok, id. kiad. 47. o.
- 429 I. m. 48. o.
- 430 Uo.
- 431 I. m. 348. o.
- 432 I. m. 351. o.
- 433 I. m. 18. o.
- 434 Uo.
- 435 I. m. 20. o.
- 436 I. m. 21. o.
- 437 I. m. 23. o.
- 438 I. m. 34. o.
- 439 I. m. 24. o.
- 440 Szemere Samu: Történetfilozófiai tanulmányok, id. kiad. 48. o.
- 441 I. m. 49. o.
- 442 S. Szemere: Kunst und Humanität, Berlin–Budapest, 1966. 124. o.
- 443 I. m. 38. o.
- 444 Szemere Samu: Filozófiai tanulmányok, id. kiad. 76. o.
- 445 I. m. 79. o.
- 446 I. m. 83. o.
- 447 I. m. 79. o.
- 448 I. m. 91. o.
- 449 I. m. 84. o.
- 450 I. m. 34. o.
- 451 M. Dessoir: Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart, 1923. 7. o.
- 452 Kéky Lajos: Jánosi Béla emlékezete, Bpest, 1935. 26. o.
- 453 Jánosi Béla: Az aesthetika története, 3. kötet, Bpest, 1901. III. k. 563. o.
- 454 I. m. I. kötet, Bpest, 1899. 1. o.
- 455 I. m. I. kötet, 2–3. o.
- 456 I. m. I. k. 3. o.
- 457 I. m. I. k. 6. o.
- 458 I. m. I. k. 7. o.
- 459 I. m. I. k. 8. o.
- 460 Uo.

- 461 I. m. I. k. 9. o.
 462 I. m. I. k. 10. o.
 463 Uo.
 464 Budapesti Szemle, 1904. 119. és 120. sz.
 465 Kéky Lajos: Jánosi Béla emlékezete, id. kiad. 24. o.
 466 Mitrovics Emlékkönyv, Bpest, 1939. IV. o.
 467 Mitrovics Gyula: A nemzeti szellem bölcséleti alapjai, Debrecen, 1910. 4. o.
 468 I. m. 6. o.
 469 I. m. 9. o.
 470 I. m. 11. o.
 471 I. m. 61. o.
 472 Uo.
 473 Mitrovics Gyula: A magyar esztétikai irodalom története, Debrecen-Budapest, 1928. 4. o.
 474 Zombor Zoltán: Mitrovics Gyula kultúrpolitikai törekvései. Mitrovics Emlékkönyv, Bpest, 1939. 676. o.
 475 I. m. 377. o.
 476 I. m. 682. o.
 477 I. m. 688. o.
 478 Mitrovics Gyula: Az aesthetika alapvető elvei, Debrecen, 1916. 21. o.
 479 I. m. 12. o.
 480 Mitrovics Gyula: Esztétika és kritika, Esztétikai Füzetek, 1935. 4. o.
 481 Mitrovics Gyula: Az aesthetika alapvető elvei, id. kiad. 12. o.
 482 I. m. 13. o.
 483 Uo.
 484 Uo.
 485 Bucsay Mihály: Mitrovics Gyula bölcsellete, Mitrovics Emlékkönyv, id. kiad. 6. o.
 486 Mitrovics Gyula: Az aesthetika alapvető elvei, id. kiad. 21. o.
 487 I. m. 20. o.
 488 I. m. 21. o.
 489 I. m. 25. o.
 490 I. m. 26. o.
 491 I. m. 24. o.
 492 Uo.
 493 I. m. 15. o.
 494 I. m. 47. o.
 495 I. m. 56. o.
 496 I. m. 56-57. o.
 497 Mitrovics Gyula: A műalkotás szemlélete, Bpest, 1940. 23. o.
 498 I. m. 26. o.
 499 I. m. 27. o.
 500 I. m. 40. o.
 501 I. m. 43. o.
 502 I. m. XVI. o.
 503 Baránszky-Jób László: Bevezetés az esztétikába, Bpest, 1935. 11. o.
 504 Baránszky-Jób László: Az esztétika látszat-valóság problémája, Bpest, 1932. 9. o.
 505 I. m. 10. o.
 506 I. m. 16. o.
 507 I. m. 17. o.
 508 I. m. 22. o.
 509 I. m. 6. o.
 510 I. m. 38-39. o.
 511 Baránszky-Jób László: Irodalomtörténet és esztétika, Bpest, 1935. 7. o.
 512 I. m. 8. o.
 513 I. m. 13. o.
 514 Uo.
 515 Uo.
 516 I. m. 17. o.
 517 Baránszky-Jób László: Bevezetés az esztétikába, id. kiad. 47. o.
 518 I. m. 65. o.
 519 I. m. 71. o.
 520 I. m. 74. o.
 521 Uo.
 522 I. m. 80. o.
 523 Uo.
 524 I. m. 105. o.
 525 Uo.
 526 I. m. 85. o.
 527 Uo.

- 528 Sík Sándor: Esztétika, 3 kötet, Bpest, 1942. idézetek az egy kötetbe foglalt 2. kiadásból, Bpest, 1946. 3. o.
- 529 I. m. 431. o.
- 530 I. m. 29. o.
- 531 I. m. 33. o.
- 532 I. m. 44. o.
- 533 I. m. 43. o.
- 534 I. Kant: Kritik der Urteilkraft, I. 45. §
- 535 Sík Sándor: Esztétika, id. kiad. 301. o.
- 536 J. Volkelt: System der Aesthetik, 3 kötet, München, 1905, 1910, 1914, III. kötet, 275. o.
- 537 Sík Sándor: Esztétika, id. kiad. 27. o.
- 538 I. m. 27. o.
- 539 I. m. 28. o.
- 540 Uo.
- 541 I. m. 67. o.
- 542 I. m. 70. o.
- 543 I. m. 147. o.
- 544 I. m. 186. o.
- 545 I. m. 427. o.
- 546 E. Husserl: Logische Untersuchungen, II. kötet, Halle, 1900. 374. o.
- 547 Sík Sándor: Esztétika, id. kiad. 320. o.
- 548 I. m. 276. o.
- 549 I. m. 126. és 175. o.
- 550 I. m. 147. o.
- 551 I. m. 48. o.
- 552 I. m. 445. o.
- 553 I. m. 36. o.
- 554 I. m. 447. o.
- 555 I. m. 455. o.
- 556 I. m. 42. o.
- 557 I. m. 52. o.
- 558 I. m. 75. o.
- 559 I. m. 123. o.
- 560 I. m. 49. o.
- 561 I. m. 306. o.
- 562 I. m. 264. o.
- 563 I. m. 185. o.
- 564 I. m. 31. o.
- 565 I. m. 426. o.
- 566 I. m. 275. o.
- 567 I. m. 262. o.
- 568 Uo.
- 569 I. m. 142. o.
- 570 Szabó Imre: A burzsoá állam és jogbölcselet, id. kiad. 336. o.
- 571 Uo.
- 572 Bárány Gerő: Az etikai világrend útjelzői, Bpest, 1925. 131. o.
- 573 I. m. 130. o.
- 574 I. m. 3. o.
- 575 I. m. 3-4. o.
- 576 I. m. 4. o.
- 577 I. m. 7-8. o.
- 578 I. m. 13. o.
- 579 Uo.
- 580 I. m. 29. o.
- 581 I. m. 62. o.
- 582 I. m. 114. o.
- 583 I. m. 115. o.
- 584 I. m. 108. o.
- 585 I. m. 109. o.
- 586 I. m. 110. o.
- 587 I. m. 111. o.
- 588 I. m. 83. o.
- 589 I. m. 87. o.
- 590 I. m. 68. o.
- 591 I. m. 116. o.
- 592 I. m. 108. o.
- 593 I. m. 116. o.
- 594 I. m. 117. o.
- 595 Uo.
- 596 I. m. 112. o.
- 597 I. m. 22. o.
- 598 I. m. 111. o.
- 599 I. m. 130. o.
- 600 I. m. 131. o.
- 601 I. m. 78. o.
- 602 I. m. 131. o.
- 603 Málnási Bartók György: A filozófia lényege. Bevezetés a filozófiába, 3. kiad. Kolozsvár, é. n. 10. o.
- 604 Bartók György: A „szellem”

- filozófiai vizsgálata, Bpest, 1934. I. o.
- 605 Málnási Bartók György: A filozófia lényege, id. kiad. 68. o.
- 606 I. m. 69. o.
- 607 Bartók György: A „szellem” filozófiai vizsgálata, id. kiad. 7. o.
- 608 I. m. 9. o.
- 609 Bartók György: A lét bölcséleti problémái, 1926. 50–53. o.
- 610 Bartók György: A metafizika célja s útjai, Bpest, 1935. 27. o.
- 611 I. m. 30. o.
- 612 I. m. 31. o.
- 613 I. m. 32. o.
- 614 I. m. 33. o.
- 615 I. m. 42. o.
- 616 Uo.
- 617 I. m. 47. o.
- 618 I. m. 45. o.
- 619 Bartók György: Ember és élet, Bpest, 1939. 3. o.
- 620 I. m. 27. o.
- 621 I. m. 30. o.
- 622 I. m. 31. o.
- 623 I. m. 34. o.
- 624 I. m. 35. o.
- 625 I. m. 93. o.
- 626 I. m. 196. o.
- 627 I. m. 205. o.
- 628 I. m. 60. o.
- 629 I. m. 207. o.
- 630 I. m. 208. o.
- 631 I. m. 211. o.
- 632 I. m. 212. o.
- 633 I. m. 239. o.
- 634 Bartók György: Faj. Nép. Nemzet, Szeged, 1940. I. o.
- 635 I. m. 1. o.
- 636 I. m. 6. o.
- 637 I. m. 9. o.
- 638 I. m. 8. o.
- 639 I. m. 9. o.
- 640 I. m. 8. o.
- 641 I. m. 10. o.
- 642 Uo.
- 643 Uo.
- 644 I. m. 11. o.
- 645 Uo.
- 646 I. m. 13. o.
- 647 Uo.
- 648 I. m. 17. o.
- 649 I. m. 18. o.
- 650 I. m. 22. o.
- 651 I. m. 24. o.
- 652 Uo.
- 653 Posch Jenő: Az idő elmélete, Bpest, 1896. I. k. 3. o.
- 654 I. m. II. kötet, Bpest, 1897. 221. o.
- 655 I. m. I. kötet, 11. o.
- 656 I. m. I. k. 66. o.
- 657 I. m. I. k. 82. o.
- 658 I. m. I. k. 160. o.
- 659 I. m. I. k. 202. o.
- 660 I. m. I. k. 223. o.
- 661 I. m. I. k. 223–224. o.
- 662 I. m. I. k. 224. o.
- 663 Uo.
- 664 Posch Jenő: Lelki jelenségeink és természetük. Egy realista lélektan tervezete, Bpest, 1915. 1104. o.
- 665 Uo.
- 666 I. m. 1112. o.
- 667 I. m. 1113. o.
- 668 I. m. 11. o.
- 669 I. m. 37. o.
- 670 I. m. 39. o.
- 671 I. m. 194. o.
- 672 I. m. 1120. o.
- 673 I. m. 1123. o.
- 674 I. m. 1124. o.
- 675 I. m. 1127. o.
- 676 I. m. 1130. o.
- 677 I. m. 1095. o.
- 678 I. m. 5. o.
- 679 I. m. 1096. o.
- 680 I. m. 1097. o.
- 681 I. m. 233., 271. o.
- 682 I. m. 1099. o.
- 683 I. m. 1102. o.
- 684 I. m. 1102. o.

- 685 Uo.
686 I. m. 1102. o.
687 I. m. 3. o.
688 Pályi Ede: Az új ember erkölcsstana, Bpest, 1916. 5. o.
689 Pályi Ede: Kommunista közmegegyezés, Bpest, 1919. 107. o.
690 Pályi Ede: Az eszményi állam törvénykönyve, Bpest, 1920. 87. o.
691 Uo.
692 I. m. 96-97. o.
693 I. m. 97. o.
694 Uo.
695 Pályi Ede: Kommunista közmegegyezés, id. kiad. 109. o.
696 Pályi Ede: Az eszményi állam törvénykönyve, id. kiad. 38. o.
697 I. m. 39. o.
698 Uo.
699 I. m. 27. o.
700 I. m. 29. o.
701 Uo.
702 I. m. 49. o.
703 I. m. 134. o.
704 I. m. 135. o.
705 Pályi Ede: Az új ember erkölcsstana, id. kiad. 142. o.
706 Pályi Ede: Az eszményi állam törvénykönyve, id. kiad. 41. o.
707 I. m. 69. o.
708 Uo.
709 I. m. 70. o.
710 Uo.
711 I. m. 73. o.
712 I. m. 74. o.
713 Uo.
714 I. m. 152. o.
715 Uo.
716 I. m. 153. o.
717 Uo.
718 I. m. 155. o.
719 I. m. 156. o.
720 Uo.
721 Uo.
722 Uo.
723 I. m. 160. o.
724 I. m. 161. o.
725 I. m. 162. o.
726 Uo.
727 Pályi Ede: Az új ember erkölcsstana, id. kiad. 203. o.
728 Lásd Zalai Béla: A közvetlen tapasztalás összefüggésrendszere, Athenaeum, 1906. IV. sz. 425-426. o.
729 I. m. Athenaeum, 1906. XV. kötet, 3. sz. 289. o.
730 I. m. 295. o.
731 I. m. Athenaeum, 1906. XV. évf. 4. sz. 428. o.
732 I. m. 429. o.
733 I. m. Athenaeum, 1907. XVI. évf. 1. sz. 80. o.
734 I. m. Athenaeum, 1907. XVI. évf. 2. sz. 177. o.
735 I. m. 181. o.
736 Uo.
737 I. m. 183. o.
738 I. m. 191. o.
739 I. m. 195. o.
740 Zalai Béla: A filozófiai rendszerezés problémája, A Szellem, Bpest, 1911. I. évf. 2. sz. 159. o.
741 I. m. 164. o.
742 I. m. 171. o.
743 I. m. 173. o.
744 I. m. 176. o.
745 Uo.
746 I. m. 179. o.
747 I. m. 184. o.
748 I. m. 185. o.
749 Uo.
750 Uo.
751 Zalai Béla: Etikái rendszerezés, Alexander-Emlékkönyv, Bpest, 1910. 195. o.
752 I. m. 116. o.
753 Uo.
754 I. m. 117. o.
755 Uo.
756 I. m. 119. o.
757 I. m. 122. o.
758 I. m. 123. o.

- 759 Uo.
760 I. m. 124. o.
761 Zalai Béla: A realitás-fogalom
typusairól, Bpest, 1911. 4. o.
lábjegyzet
762 I. m. 12. o.
763 I. m. 24. o.
764 I. m. 29. o.
765 Uo.
766 I. m. 30. o.
767 I. m. 32. o. lábjegyzet
768 I. m. 38. o.
769 I. m. 41. o.
770 Halasy-Nagy József: Az ember
lelki élete, Bpest, 1943. 239. o.
771 Halasy-Nagy József: Ember és
világ, Bpest, 1940. 5-6. o.
772 I. m. 6. o.
773 I. m. 8. o.
774 I. m. 17. o.
775 Uo.
776 I. m. 16. o.
777 I. m. 17. o.
778 Uo.
779 I. m. 14. o.
780 I. m. 13. o.
781 I. m. 23. o.
782 I. m. 16. o.
783 I. m. 25. o.
784 Halasy-Nagy József: Az ember
lelki élete, id. kiad. 238. o.
785 I. m. 235. o.
786 I. m. 234. o.
787 I. m. 236. o.
788 Uo.
789 I. m. 238. o.
790 I. m. 241. o.
791 I. m. 240. o.
792 Nagy József: Az ethika alap-
vonalai, Bpest, 1925. 47. o.
793 I. m. 127. o.
794 I. m. 128. o.
795 Vértesi Frigyes: Kritikai meg-
jegyzések Nagy József két köny-
véről, Pécs, 1928. 15. o.
796 Nagy József: Az ethika alap-
vonalai, id. kiad. 129. o.
797 Uo.
798 Vértesi Frigyes: Kritikai meg-
jegyzések Nagy József két
könyvéről, id. kiad. 14. o.
799 I. m. 15. o.
800 Nagy József: Az ethika alap-
vonalai, id. kiad. 129. o.
801 Uo.
802 Vértesi Frigyes: Kritikai meg-
jegyzések Nagy József két
könyvéről, id. kiad. 15. o.
803 I. m. 16. o.
804 Nagy József: Az ethika alap-
vonalai, id. kiad. 128. o.
805 Vértesi Frigyes: Kritikai meg-
jegyzések Nagy József két
könyvéről, id. kiad. 14. o.
806 Halasy-Nagy József: A filozó-
fia, Bpest, 1944. 360. o.
807 Nagy József: Az ethika alap-
vonalai, id. kiad. 147. o.
808 I. m. 148. o.
809 Uo.
810 Uo.
811 I. m. 150. o.
812 I. m. 180. o.
813 Halasy-Nagy József: A filozó-
fia, id. kiad. 361. o.
814 I. m. 373. o.

ELLENZÉKI FIATALOK

- 1 Idézi Révai József: Válogatott történelmi írások, Bpest, 1966. II. kötet, 252. o.
- 2 Ervin Gábor: Kultúra és emberiség, Bpest, 1943. 5. o.
- 3 I. m. 8. o.
- 4 I. m. 10. o.
- 5 I. m. 73. o.
- 6 I. m. 10. o.
- 7 I. m. 43. o.
- 8 I. m. 13. o.
- 9 Uo.
- 10 Előadások a vallás és ateizmus történetéről, V. kötet, Bpest, 1961. 12. o.
- 11 Ervin Gábor: Kultúra és emberiség, id. kiad. 20. o.
- 12 I. m. 90. o.
- 13 Uo.
- 14 I. m. 28. o.
- 15 I. m. 93. o.
- 16 I. m. 49. o.
- 17 I. m. 75. o.
- 18 Uo.
- 19 I. m. 76. o.
- 20 I. m. 77. o.
- 21 I. m. 70. o.
- 22 I. m. 94. o.
- 23 Uo.
- 24 I. m. 50. o.
- 25 Uo.
- 26 Uo.
- 27 I. m. 51. o.
- 28 I. m. 50. o.
- 29 I. m. 51. o.
- 30 Uo.
- 31 I. m. 57. o.
- 32 I. m. 95. o.
- 33 Uo.
- 34 (gróf) Révay József: A megismerés antinómiája Kantnál, Budapest, 1936. 14. o.
- 35 I. m. 22. o.
- 36 Lenin: Materializmus és empirio-kriticizmus, Bpest, 1949. 197. o.
- 37 I. m. 196. o.
- 38 Révay József: A megismerés antinómiája Kantnál, id. kiad. 38. o.
- 39 I. m. 46. o.
- 40 Révay József: Az erkölcs dialektikája, Bpest, 1940. 6. o.
- 41 I. m. 7. o.
- 42 I. m. 11–12. o. (lábjegyzet).
- 43 I. m. 9. o.
- 44 Uo.
- 44/a 19. o.
- 45 I. m. 22. o.
- 46 I. m. 25. o.
- 47 I. m. 29. o.
- 48 I. m. 32. o.
- 49 I. m. 119. o.
- 50 I. m. 126. o.
- 51 I. m. 156. o.
- 52 I. m. 162. o.
- 53 I. m. 164. o.
- 54 I. m. 172. o.
- 55 I. m. 13. o.
- 56 I. m. 176. o.
- 57 I. m. 174. o.
- 58 Uo.
- 59 Révay József: Immoralizmus, Athenaeum, XXXI–XXXII. (1945–46) kötet, 22–23. o.
- 60 I. m. 23. o.
- 61 Uo.
- 62 I. m. 24. o.
- 63 Uo.
- 64 Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia, Szeged, 1941. 48. o.
- 65 I. m. 23. o.
- 66 I. m. 33. o.
- 67 K. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Berlin (1931), 1947-es kiadás, 145. o.

- 68 K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, Zürich, 1950. 9. o.
- 69 K. Jaspers: Der philosophische Glaube, Zürich, 1948. 68. o.
- 70 Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia, id. kiad. 28. o.
- 71 Vö. Sándor Pál: A filozófia története, Bpest, 1965, III. kötet, 469–470. o.
- 72 Hamvas Béla: A száz könyv, Bpest, 1945.
- 73 Hamvas Béla: A láthatatlan történet, Bpest, 1943. 114. o.
- 74 Uo.
- 75 Uo.
- 76 I. m. 102. o.
- 77 I. m. 90. o.
- 78 I. m. 91. o.
- 79 I. m. 117. o.
- 80 I. m. 123. o.
- 81 I. m. 122. o.
- 82 I. m. 11. o.
- 83 I. m. 7. o.
- 84 I. m. 7–8. o.
- 85 I. m. 7. o.
- 86 I. m. 6–7. o.
- 87 I. m. 23. o.
- 88 I. m. 178. o.
- 89 I. m. 23. o.
- 90 I. m. 22. o.
- 91 Hamvas Béla: Szellem és egzisztencia, id. kiad. 44. o.
- 92 Uo.
- 93 Hamvas Béla: A láthatatlan történet, id. kiad. 144. o.
- 94 I. m. 146. o.
- 95 I. m. 165. o.
- 96 I. m. 142. o.
- 97 I. m. 32. o.
- 98 I. m. 174. o.
- 99 I. m. 62. o.
- 100 I. m. 64. o.
- 101 I. m. 43. o.
- 102 I. m. 36. o.
- 103 I. m. 37. o.
- 104 Uo.
- 105 I. m. 43. o.
- 106 I. m. 67. o.
- 107 I. m. 45. o.
- 108 I. m. 89. o.
- 109 I. m. 170. o.
- 110 I. m. 171. o.
- 111 I. m. 73. o.
- 112 Uo.
- 113 K. Jaspers: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München, 1958. 229. o.
- 114 Pártdokumentumok az ideológiai és kulturális munkáról, Budapest, 1962, 61–110. o.
- 115 I. m. 62. o.
- 116 I. m. 62. o.
- 117 Magyar Irodalmi Lexikon, Budapest, 1965. II. kötet, 356. o.
- 118 Németh László: A minőség forradalma, Bpest, 1940–43. IV. kötet, 47. o.
- 119 I. m. 14. o.
- 120 Pártdokumentumok, id. kiad. 62. o.
- 121 I. m. 65. o.
- 122 V. G. Belinszkij: Válogatott esztétikai tanulmányok, Bpest, 1950. 26. o.
- 123 I. m. 32. o.
- 124 I. m. 31. o.
- 125 Németh László: Kisebbségben, Bpest, 1942. I. kötet, 50. o.
- 126 I. m. 51. o.
- 127 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, Bpest, 1942. 10. o.
- 128 Karácsony Sándor: A magyar észjárás és közoktatásunk reformja, Bpest, 1939. 37. o.
- 129 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, id. kiad. 6. o.
- 130 Uo.
- 131 I. m. 25. o.
- 132 I. m. 7. o.
- 133 I. m. 25. o.
- 134 I. m. 530. o.
- 135 I. m. 28–29. o.
- 136 I. m. 26. o.
- 137 Uo.

- 138 Lásd Kerékgyártó Elemér: A „népies-karácsonyista” társadalomfelfogásról, Társadalmi Szemle, 1955. (febr.-márc.) 2-3. sz. 123. o.
- 139 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, id. kiad. 517. o.
- 140 Uo.
- 141 Uo.
- 142 Karácsony Sándor: A magyar világnézet, Bpest, 1941. 18. o.
- 143 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, id. kiad. 516. o.
- 144 Katona Imréné: Néhány kérdés Karácsony Sándor pedagógiájához, Magyar neveléstörténeti tanulmányok kötetben, Bpest, 1959. 220. o.
- 145 Vö. Karácsony Sándor: A magyar világnézet, id. kiad. XIX. o.
- 146 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, id. kiad. 520. o.
- 147 I. m. 521-522. o.
- 148 I. m. 522. o.
- 149 I. m. 523. o.
- 150 I. m. 522. o.
- 151 Karácsony Sándor: Magyar észjárás és közoktatásunk reformja, id. kiad. 256. o.
- 152 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, id. kiad. 523. o.
- 153 I. m. 541. o.
- 154 Karácsony Sándor: A magyar világnézet, id. kiad. LXIX. o.
- 155 Karácsony Sándor: Ocsúdó magyarság, id. kiad. 29.
- 156 Karácsony Sándor: A mai magyar ifjúság lelki arca, Bpest, 1937. 32. o.
- 157 Idézi Katona Imréné: Néhány kérdés Karácsony Sándor pedagógiájához, id. kiad. 245. o.
- 158 Marx: Bonaparte Brumaire tizenharmadikája, Előszó a 2. kiadáshoz, Marx-Engels: Válogatott művek, Bpest, 1963. I. k. 254. o.
- 159 Uo.
- 160 Szabó Dezső: Az egész látóhatár, Bpest, 1939. II. kötet, 112. o.
- 161 Nagy Péter: Szabó Dezső, Budapest, 1964. 374. o.
- 162 I. m. 552. o.
- 163 Auróra, 1923. jan. 2. o.
- 164 I. m. 11. o.
- 165 Uo.
- 166 I. m. 12. o.
- 167 Szabadság és keresztény politika, Virradat, 1921. márc. 10.
- 168 Szabó Dezső: Új magyar ideológia felé, Második tanulmány: A nemzeti megtartás és haladás elemei. A magyar paraszt, Élet és Irodalom, 1923. (júl.) 5. sz. 17. o.
- 169 Szabó Dezső: Az egész látóhatár, id. kiad. II. kötet, 346. o.
- 170 I. m. 381. o.
- 171 I. m. 427. o.
- 172 I. m. 420. o.
- 173 Virradat, 1921. jan. 23.
- 174 Nagy Péter: Szabó Dezső, id. kiad. 297. o.
- 175 I. m. 91. o.
- 176 Szabó Dezső: Remény nélkül, Élet és Irodalom, 1923. szept.-okt., 7-8. szám, 30. o.
- 177 Szabó Dezső: A magyar paraszt, Élet és Irodalom, 1923. júl. 5. szám, 1. o.
- 178 Nagy Péter: Szabó Dezső, id. kiad. 353. o.
- 179 Élet és Irodalom, 1923. júl. 5. sz. 10. o.
- 180 I. m. 20. o.
- 181 Szabó Dezső: Az egész látóhatár, id. kiad. I. kötet, 253. o.
- 182 Szabó Dezső: Tanulmányok és Jegyzetek, Levél a fiataloknak, Bpest, 1920. 6. o.
- 183 Virradat, 1921. márc. 16.

- 184 Virradat, 1921. január 11.
- 185 Virradat, 1921. jan. 14.
- 186 Nagy Péter: Szabó Dezső, id. kiad. 525. o.
- 187 Szabó Dezső: A Mélymagyarhoz, Bpest, 1942.
- 188 Németh László: Kisebbségben, id. kiad. I. kötet, 172. o.
- 189 I. m. 172–173. o.
- 190 I. m. 48. o.
- 191 Hopp Lajos: Németh László és a régi magyarság, Irodalomtörténeti Közlemények, 1959. 2. sz. 288. o.
- 192 Németh László: A minőség forradalma, Bpest, 1940. I. kötet, 8. o.
- 193 I. m. I. k. 126. o.
- 194 I. m. I. k. 125. o.
- 195 I. m. I. k. 126. o.
- 196 I. m. I. k. 128. o.
- 197 V. ö. I. M. Hume és Kant fejezetet, I. k. 147–164. o.
- 198 I. m. I. k. 153. o.
- 199 I. m. I. k. 152. o.
- 200 I. m. I. k. 150. o.
- 201 I. m. I. k. 155. o.
- 202 I. m. I. k. 162. o.
- 203 I. m. II. kötet, 48. o.
- 204 Uo.
- 205 I. m. II. k. 56. o.
- 206 I. m. II. k. 54. o.
- 207 Uo.
- 208 I. m. II. k. 59. o.
- 209 Németh László: Kisebbségben, id. kiad. I. k. 84. o.
- 210 Németh László: A minőség forradalma, id. kiad. II. k. 58. o.
- 211 I. m. II. kiad. 60. o.
- 212 Németh László: Ortega és Pirandello, Debrecen, 1933. 6. o.
- 213 I. m. 14. o.
- 214 I. m. 15. o.
- 215 I. m. 19. o.
- 216 I. m. 21. o.
- 217 Németh László: A minőség forradalma, 1943. V. kötet, 68. o.
- 218 J. Ortega y Gasset: Der Aufstand der Massen, Stuttgart–Berlin, 1931. 51. o.
- 219 I. m. 69. o.
- 220 I. m. 54. o.
- 221 O. Spengler: Der Untergang des Abendlandes, München, 1920. II. kötet, 635. o.
- 222 Németh László: A minőség forradalma, id. kiad. V. kötet, 125. o.
- 223 I. m. V. kötet, 124–125. o.
- 224 I. m. V. k. 124. o.
- 225 Németh László: A magyar történelem margójára, Hid, 1938. 5. sz.
- 226 Németh László: Magyarország és Európa, Bpest, 1935. 121. o.
- 227 Révai József: Marxizmus és népiesség, Válogatott történelmi írások, Bpest, 1966. II. kötet, 108. o.
- 228 Németh László: Magyarország és Európa, id. kiad. 49. o.
- 229 I. m. 50. o.
- 230 Németh László: A minőség forradalma, id. kiad. V. kötet, 137. o.
- 231 Uo.
- 232 Uo.
- 233 I. m. V. k. 138. o.
- 234 Németh László: A minőség forradalma, Bpest, 1940. I. kötet, 12. o.
- 235 Németh László: Kisebbségben, id. kiad. I. k. 101. o.
- 236 I. m. I. k. 33. o.
- 237 Németh László: Az értelmiség hivatása, Bpest, 1944. 13. o.
- 238 Németh László: Kisebbségben, id. kiad. I. k. 92. o.
- 239 Uo.
- 240 I. m. I. k. 93. o.
- 241 Uo.
- 242 Németh László: A minőség forradalma, Bpest, 1940. III. k. 172. o.

- 243 I. m. III. k. 169. o.
- 244 I. m. IV. k. 71. o.
- 245 I. m. IV. k. 72. o.
- 246 I. m. IV. k. 6. o.
- 247 Uo.
- 248 Uo.
- 249 Uo.
- 250 I. m. IV. k. 9. o.
- 251 I. m. IV. k. 17. o.
- 252 I. m. IV. k. 7. o.
- 253 I. m. IV. k. 7. o.
- 254 I. m. IV. k. 8. o.
- 255 Uo.
- 256 I. m. IV. k. 16. o.
- 257 I. m. IV. k. 20. o.
- 258 I. m. IV. k. 31. o.
- 259 I. m. IV. k. 29. o.
- 260 I. m. IV. k. 30. o.
- 261 I. m. IV. k. 81. o.
- 262 Pártdokumentumok, id. kiad. 108. o.
- 263 Mátrai László: A jelenkori esztétika főirányai, Bpest, 1931. 13. o.
- 264 I. m. 14. o.
- 265 I. m. 40. o.
- 266 I. m. 48. o.
- 267 I. m. 66. o.
- 268 I. m. 79. o.
- 269 W. Dilthey: Gesammelte Schriften, Leipzig-Berlin, 1913. VI. kötet, 186. o.
- 270 Mátrai László: Modern gondolkodás, Bpest, 1938. 28. o.
- 271 I. m. 29. o.
- 272 Sándor Pál: Filozófiai hátramaradottságunk okairól, A filozófia is közügy! kötetben, Bpest, 1968. 228. o.
- 273 Hamvas Béla, Athenaeum, 1942. 1. füzet.
- 274 Mátrai László: A jelenkori esztétika főirányai, id. kiad. 7. o.
- 275 G. Simmel: Der Konflikt der modernen Kultur, München-Leipzig, 1921. 30. o.
- 276 Mátrai László: Modern gondolkodás, id. kiad. 7. o.
- 277 Uo.
- 278 I. m. 73-74. o.
- 279 I. m. 8. o.
- 280 I. m. 7. o.
- 281 I. m. 77. o.
- 282 Mátrai László: Élmény és mű, Bpest, 1940. 21. o.
- 283 Uo.
- 284 I. m. 20. o.
- 285 Uo.
- 286 I. m. 38. o.
- 287 Uo.
- 288 I. m. 39. o.
- 289 I. m. 61. o.
- 290 I. m. 75. o.
- 291 I. m. 77. o.
- 292 I. m. 82. o.
- 293 Uo.
- 294 I. m. 128. o.
- 295 I. m. 127. o.
- 296 I. m. 185. o.
- 297 Uo.
- 298 Uo.
- 299 I. m. 191. o.
- 300 I. m. 195. o.
- 301 Mátrai László: Jellemtan, Budapest, 1943. 8. o.
- 302 I. m. 106-107. o.
- 303 Mátrai László: Haladás és fejlődés, Bpest, 1946. 5. o.
- 304 I. m. 13. o.
- 305 I. m. 39. o.
- 306 I. m. 14. o.
- 307 I. m. 15. o.
- 308 I. m. 22. o.
- 309 I. m. 36. o.
- 310 I. m. 41. o.
- 311 I. m. 56. o.
- 312 I. m. 70. o.

ELSŐ RÉSZ

I. fejezet

TÁRSADALMI ALAPOK ÉS DIFFÚZIÓS ÁRAMLATOK 7

II. fejezet

EGYHÁZI FILOZÓFIÁK 25

KATOLIKUS FILOZÓFUSOK	26
1. Hit és tudás	28
Kiss János	28
2. Természettudomány és vallás	32
Bognár Cecil	32
Kühár Flóris	36
Schütz Antal	41
Platz Bonifác	52
3. Neotomizmus és marxizmus	56
Kozári Gyula	56
Jehlicska Ferenc Rezső	63
Trikál József	73
4. Keresztényszocializmus	83
Prohászka Ottokár	83
Giesswein Sándor	95
5. Neotomista jog- és állambölcselet	108
Horváth Sándor	109
6. Az Aquinóitól Makarenkóig	119
Várkonyi Dezső Hildebrand	119

PROTESTÁNS BÖLCSELEŐK	128
1. Dialektikai teológia	129
Tavaszy Sándor	129
2. Értelem és hit	138
Makkai Sándor	138
3. A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa	146
Ravasz László	146
4. Krisztussal Hitler ellen	156
Szimonidesz Lajos	156

III. fejezet

AZ ÁLLAM FILOZÓFUSAI

1. Az egyház és az állam élén	167
Kornis Gyula	167
2. Az állam és a jogrend apológiája	182
Concha Győző	182
3. A „tisztta” jogelmélet	190
Moór Gyula	190
4. „Szinoptikus” jogtan	200
Horváth Barna	200
5. A Habsburg-monarchiától a népi demokráciáig	209
Szekfű Gyula	209
6. Nemzet-karakterológia	225
Prohászka Lajos	225
7. A rendszer	233
Pauler Ákos	233
8. A Harmadik Birodalom bűvöletében	259
Brandenstein Béla	259
Kibédi-Varga Sándor	270

1. Két nemzet bölcselője	278
Medveczky Frigyes	278
2. A logika válaszáton	292
Palágyi Menyhért	292
3. Az „ideális anarkista”	306
Schmitt Jenő Henrik	306
4. Ideológia és tudásszociológia	319
Mannheim Károly	319

V. fejezet

A POZITIVIZMUSTÓL A NEOKANTIANIZMUSIG 338

1. A „belátásos” elmélet	339
Pikler Gyula	339
2. Szociológia mint alkalmazott lélektan	357
Somló Bódog	357
3. A polgári radikalizmus ideológiája	377
Jászi Oszkár	377
4. Szociológia mint természettudomány	400
Méray-Horváth Károly	401
5. Pozitív esztétika	416
Pekár Károly	416
6. Pszichologista esztétika	427
Alexander Bernát	427
Szemere Samu	442
7. Esztétika	450
Jánosi Béla	450
Mitrovics Gyula	456
Baránszky-Jób László	466
Sik Sándor	472

8. Etika	482
Bárány Gerő	482
Bartók György	489
9. Ismeretelmélet	501
Posch Jenő	501
Pályi Ede	512
Zalai Béla	523
10. Összegezés gyanánt	535
Halasy-Nagy József	535

VI. fejezet
ELLENZÉKI FIATALOK

1. Aktív katolicizmus	546
Ervin Gábor	547
2. Morális immoralizmus	555
(gróf) Révay József	555
3. Egzisztencialista kísérletek	565
Hamvas Béla	565
4. Magyar narodnizmus	574
Németh László	574
Karácsony Sándor	580
Szabó Dezső	585
5. A szellemfilozófiától a marxizmusig	607
Mátrai László	607

Felelős kiadó a Magvető Könyvkiadó igazgatója
Felelős szerkesztő Szalay Károly · Műszaki vezető
Beck Péter · Sorozattervező Sebestyén Lajos
Tipográfus Tóth Éva · Kiadványszám 1758
Megjelent 33,4 (A₅) ív terjedelemben, 1973-ban,
Garamond betűtípusból · MA 2343
73-4008 Pécsi Szikra Nyomda – F. v.: Melles Rezső